جامعة وهران 2
محمد بن أحمد
Université d'Oran 2
Mohamed Ben Ahmed

أبعاد

Abaad

جامعة وهران 2
محمد بن أحمد
Université d'Oran 2
Mohamed Ben Ahmed

العدد 06 / جوان 2018

مجلـة دورية محكمـة يصدرها مخبر الأبعاد القيميّة للتحوّلات الفكرية والسياسيّة بالجزائر - جامعة وهران 2

An academic peer-reviewed journal published by DATIPA

Number 6 June 2018

مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيميّة للتحوّلات الفكرية والسياسيّة بالجزائر

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

ISSN: 2353 - 0030

ISSN: 2353 - 0030

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

أبعاد

مجلة دورية محكمة يصدرها
مخبر الأبعاد القيميّة بجامعة وهران 2



توجَّه كافة المراسلات باسم:

السيّد: رئيس تحرير مجلة **أبعـاد**

عن طريق البريد الإلكتروني إلى العنوان التالي:

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/403

ISSN : 2353-0030 **الإيداع القانوني: 6111- 2014**

قواعد عامة:

- ترتيب الأبحاث والمقالات المنشورة يخضع لاعتبارات فنيَّة وطباعيَّة؛
- لا تعاد المادة المرسلة إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر، كما لا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر؛
- لا تُعبر المادة المنشورة إلاَّ عن آراء أصحابها.

تُعلم مجلة "**أبعاد**" السَّادة الباحثين الرَّاغبين في نشر أعمالهم قبول الدِّراسات والأبحاث في مختلف إشكاليات الفلسفة، وسائر التّخصصات في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومراجعات الإصدارات الحديثة للكتب، وتغطية الملتقيات العلميَّة، شريطة التزام أصحابها بقواعد النشر التالية:

1. أن تكون المادة المرسلة للنشر مدونة باللغة العربية، أو بإحدى اللغتين: الفرنسية أو الانجليزية، كما يُشترط فيها: الأصالة والحداثة، ولم يسبق نشرها، وليست مستلة من رسائل جامعيّة؛

2. أن تكون المقالات مصحوبة بملخص في حدود عشرة أسطر (10)، لغته مغايرة للغة المقال، ويتبع الملخص بكلمات مفتاحية؛

3. أن يتراوح المقال ما بين (12) و(18) صفحة مع التزام أصحابه بأصول الكتابة العلمية المتعارف عليها، وعلى أن تكون المادة المعرفية محترمة للقواعد العلمية والمنهجية التالية:

أ. حجم الورقة (24/16)، وهوامش الصفحة 2.5 سم في كلّ الجهات؛

ب. بنط 14 في المتن *Traditional Arabic*، وبنط 11 في الهامش. وعند الكتابة باللغة الأجنبيَّة يستعمل بنط 13 في المتن *Times New Roman*، وبنط 11 في التهميش؛

ج. تُوضع الحواشي أسفل الصفحة، حسب التوثيق التالي:

- **الكتب:** اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق / اسم المترجم (إن وجد)، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبعة، الصفحة؛
- **المجلات والدوريات:** صاحب المقال، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، مكان النشر، تاريخ النشر، الصفحة؛
- ترتب قائمة الببليوغرافيا في آخر المقال ترتيباً أبجدياً.

4. للمجلة حقّ التّصرف في المادة المقدمة للنشر، من تعديل، أو تغيّير مع ما يتماشى والنّسق المعتمد في أصول المجلة؛

5. تخضع البحوث وسائر الدراسات إلى التَّحكيم السرّي لتقرير مدى صلاحيتها للنشر، ويُبلغ أصحابها بالرأي النهائي للمُحكِّمين.

كلمة العدد:

تتشرف هيئة تحرير مجلة أبعاد في عددها السادس بإصدار باقة متنوعة من المقالات والبحوث في مختلف ميادين البحث الاجتماعي والإنساني، وباللغات الثلاث، حتى تتيح للقارئ إمكانية التواصل والتعرف أكثر بما تحمله تلك الأوراق البحثية من توجسات فكرية، وانشغالات ميدانية وتساؤلات لا تكاد تنقطع عن اليومي، والذي بات الرهان الأكبر للباحث على اختلاف تخصصاته، كما ترصد المجلة بين ثنايا صفحاتها مختلف الندوات والملتقيات الوطنية والدولية التي عقدها المخبر أو فرقه البحثية خلال الموسم الجامعي 2017-2018، حيث خصِّصت بعض إشكاليات تلك الأنشطة لتكوين طلبة الدكتوراه، لاسيما في الجانب البيداغوجي والمعرفي، فضلاً، عن إتاحتهم الفرصة لنشر أعمالهم وبحوثهم.

لأجل ذلك، تقترح المجلة للقارئ مادة علمية خصبة في مواضيع فلسفية، اجتماعية، سياسية، نفسية، جمالية.. ونعدُّ، نحن هيئة التحرير المجلة فضاءً للأقلام الجادة، الموهوبة والمتخصصة التي اشتغلت بما شغل القارئ.

إنَّنا في هذا العدد، وعلى غرار الأعداد السابقة، ندعو كافة الباحثين على اختلاف ميادين بحثهم للإسهام في تثمين هذا المكسب العلمي حضوراً، قراءةً واستفادةً.

عن هيئة التحرير

الْعَملُ الفَنِّيُّ التّشكيليُّ فضاءً للتّجربة الجماليّة
ـ قراءة في التّجربتين الانطباعيّة والتّجريديّة ـ

أمين مصرنّي*[1]، إشراف: أ. د الحسين الزّاوي[2]

[1]. طالب دكتوراه في تخصّص فلسفة الفن وأستاذ جامعيّ في المدرسة العليا للأساتذة

[2]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/05/10 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

يندرجُ الحديثُ عن العمل الفنيّ التّشكيليّ ضمن الحديث عن التّجربة الجماليّة الإنسانيّة، حين تحاول أن تقول الوجود، أو حين تحاولُ تلخيص الحياة في لوحة فنيّة تشكيليّة، تنطلقُ من مقاربةٍ أفلاطونيّة ترى الممارسة الفنيّة ممارسةً من موقعٍ ثالث، أو من مقاربة فنيّة نهضويّةٍ تنطلق من تصوّر يقلبُ التّصوّر الأفلاطونيّ، فإذا الفنيّ مقدّمٌ على الجماليِّ، وإذا العمليّة الفنيّة عمليّة تتجاوزُ محاكاة العمل المرئيّ، إلى تلك العمليّة الفنيّة الّتي تتبنّى مفهوم الخلق الفنيّ سندًا تتجاوز به الطّبيعة باعتبارها أصلاً للجمال، إلى الإبداع الفنيّ أصلاً للفنّ حين يحاولُ إعطاء مفهومٍ جديد للمحاكاة يتجاوز نقل العالم المرئيّ الصّامت، إلى نقل الإحساسات، فإذا الصّورةُ أبدع من الصّورة الأصل، أو حين تتجاوز العمليّة الموضوع إلى الذّات، وينفلتُ الفنّانُ من صرامة الموضوع إلى إمكانات الذّات في الإبداع داخل الصّورة وخارجَها مع الانطباعيّة، أو حين يغيب الموضوعُ صورة مرئيّة مُشاهَدَةً، ويحضُرَ صورةً ذهنيّة، أو ليس يحضرُ أصلاً كما في التّجريديّة إذ يستحيلُ المُعطى الجماليّ أو الفنّيُّ أثرًا فنّيًّا دون موضوعٍ سابق، إذ موضوعها بدءً وخاتمةً هو اللّونُ والتّناسقُ، أو أنّه ينكشفَ لوحةً فنيّة، ضمن مفهوم "هيدغر" للتّكشّف والاحتجاب.

الكلمات المفتاحية: الاستطيقا؛ العمل الفني؛ الانطباعية؛ الفن التجريدي؛ الفنان

Abstract :

Speaking of fine artwork falls into talking about aesthetic experience of humanity, while trying to say, or when trying to Summarize of life in painting canvases, grounded in Platonic

---

* عضو بمختبر الأبعاد القيمية للتحوّلات الفكرية والسياسية بالجزائر - جامعة وهران2

approach see professional practice exercise from a third site, or of an artistic Renaissance approach . proceed from perception turns Platonic conception, if submitted on the aesthetic, technical and artistic process if the process beyond the simulation work. To the artistic process that adopts the concept of artistic creation support beyond its nature as originally for beauty to artistic originally While art is trying to give a new concept of simulation beyond transfer of silent Visual world, to transfer sensations, if the image created from the image. Or when you exceed the operation subject to the self, and the manner of the artist subject to particular potential in innovation within and outside the image. With Impressionism, while Miss subject visually see, fixe, or not even attend As abstract as given in aesthetic or artistic ends without a previous theme artistic impact, starting and ending color and harmony, , outs the Panel, within the concept of ' Heidegger ' To unfold and invisibility.

Key Words : The aesthetic, The artwork, The Impressionism , The abstract art, The artist

ديباجة :

لِنقُل في البداية إنّ هذه الوريقاتِ لها شقّان شقٌّ فلسفيّ، وشقّ آخر يمثّله ذلك الأَساس الفنّيّ، ومن ثمّة يغدو الحديث تأطيريًّا في البداية انفتاحيٌّ في الوسط والنّهاية، ومن المعلوم في تاريخ المساءلة الفلسفيّة للفنّ، أنّ الفلسفة كانت هي الإطار الكبير الّذي ترتسم خلال منعطفاتِه صور الفنّ، وتمثّلاتُ الفنّانين؛ بل إنّ الفنّ قد كان ذلك النّصّ الّذي ينتظر شرعنة من قِبَلِ الفلسفة، فنشأت بذلك عِلاقةٌ بين الفيلسوف باعتباره مشرعنًا، وبين الفنّان باعتباره مصوّرًا ينتظر الإذن بالشُّيُوع ليشيع .

لقد درسْنا ونحن نعرّج على المسألة الفنيّة في السّياق اليوناني أنّ أفلاطون قد أخّر الفنّانين سواءً أولئك الّذين لا يدركون الكليّات، أو أولئك الّذين كمُلوا فوجب أن يُسكب على رؤوسهم العطر ويُخرجوا من المدينة. لقد رأى أفلاطون أنّ الفنّ . كغيره ممّن سبق . محاكاةٌ ، غير أنّها محاكاة في المرتبة الثّالثة، ومن ثمّ صار الفنّ عالمًا مرئيًّا يفضي إلى أثر فنيّ. فحكم على الفنّ بالنّقص ما دام يسعى إلى مُحاكاة صورة لا تُسلِم إلاّ إلى صورة مشوّهة منقوصة.

ومن خلال هذا صار الفنّ حضورًا لا يمثّل أصله؛ كرهًا لا طوعًا. فالفنّان ليس يدركُ أصل عمله الفنّيّ ولا حقيقته بالتّعبير الهيدغريّ. ومن العجيب أن يكون الأثر الفنّيّ وهو ينشد محاكاة بصريّة صارمة؛ مجرّدَ صورةٍ ليْس تقبِض على أصلها.

وغير بعيد عن هذا أساء أرسطو للفنّ حين خلُص إلى أخلقة الفنّ، واختصر التّراجيديا في كونها مفضيةً إلى التّطهير، لقد كان (أي أرسطو) وهو يحاول جعل التّراجيديا[1] فنّا لمجتمع يسيءُ إلى المسألة الفنيّة مغيّبًا تفاصيلها في سبيل غايتها، فالفنّ ما كان ليحضُرَ باعتباره أثرًا فنيًّا، بل باعتباره نصّا أخلاقيًّا، فالمقولة الحاضرة ليست البنيةَ الفنيّة، ولكنّها السّياق الأخلاقيّ، ومن ثمّة التقت على الفنّ إساءتان، إساءةٌ بالقوّةِ تتمثّلُ في لا إدراك الأصل، وإساءةٌ بالفعل مفادُها القولُ بالفنّ للأخلاق، نقول هذا وإن كان أرسطو قد أومأ إلى مسألة أغفلها أفلاطون ممثّلةً في القدرة والموهبة الّتي تجعل الفنّان قادرًا على محاكاة الأفعال من العالم المرئيّ وتصييره أثرًا فنّيّا ناجحًا، من خلال قدرة المؤدّي. إذ يكونُ قادرًا على محاكاة العالم المرئيّ تصويرًا ليس كاملاً لكنّه يوشكُ أن يكون.

خلال هذا يمكن القولُ إنّ وضعيّة الفنّ في الفلسفة اليونانيّة ما بعد سقراط لم تكُن أبدًا مُريحة. وهذا ما يؤكّدُه "فريديريك نيتشه" في كتابه "ميلاد التّراجيديا" " La naissance de la tagidie" حين يرى أنّ الفلسفة بكلّ صُعدها قد عرفت البُؤس منذ سقراط، بعد أن سُيّد العقلُ على القلب، أو الحوار والجدلُ على الموسيقى، فصار الجماليُّ مقدّمًا على الفنيّ أبدًا، واستحال محكومًا عليه بالكمال مَدًى، ووُسمَ الفنيّ محكومًا عليه بالنّقص مُنتهًى، ومن ثمّةَ كان الجماليُّ أبدًا سابقًا، والفنّيُّ أبدًا تابعًا لاحقًا.

هذا الّذي يؤدِّي بنا ويحدُونا . في هذه الأوراق . إلى التّطرُّقِ إلى إشكاليّةِ الجميل في الفنّ التشكيليّ، فيما بعد الطّرحِ اليونانيّ الّذي نجد بعض مؤثّراته في فنونِ عصر النّهضة الّتي آمنت بكثير من طروحات اليونان من قبيل اعتبار الجميل متناسِقًا، وهي المقولة الّتي تبنّاها "أفلاطون" باعتباره فيثاغوريًّا، وإن ظهر فيها الجديدُ ممثّلاً في الحسّ النّاقد الّذي يرفض التّماهيَ المطلق مع فلسفة الإغريق في الفنون، وقد ظهر ذلك جليًّا في مدارس عصر النّهضةِ الثّلاث ممثّلةً في "الرّينسانس والباروك والرّكوكو"[2]، الّتي أحدثت جلبةً كبيرةً في إيطاليا حاضنة النّهضة ومهدها، ونعتقد أنّ الحسّ النّقديّ الّذي انمازتْ به هذه الفنون هو الّذي مهّد الطريق لظهور المدارس الفنيّة الحديثة الّتي هي موضوع حديثنا في هذا البحث الّذي يخوض في تجربتيْن فنّيّتيْن رائدتيْن هما: التّجربة الانطباعيّة والتّجربة التّجريديّة، اللّتان كانت باريسُ حاضنةً لهما ولفنّانِيهما، كغيرهما، وحين الحديثُ عن باريس تكون البدايةُ مِن حيِّ مونتبارناس الشّهير.

[1] انظر: عبد الكريم .عنيات،، نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 160-164.

[2] من أروع ما أُلِّف في المدارس الثّلاث الموسوعة الّتي ألّفها "ثروت عكاشة"، عن الهيئة المصرية للكتاب.

فما الّذي حدث في الفنّ؟.

حي مونتبارناس منطلقًا:

قد لا يمكن اعتبار باريس منطلقًا لمساءلة فنيّة جديدة كاعتبار إيطاليا بؤرة لعصر النّهضة، واعتبار ألمانيا منطلقًا للحديث والمعاصر والرّاهن الفنّي والفلسفيّ، غير أنّها . دون غيرها . قد كانت حاضنةً لأغلب المدارس الفنيّة الحديثة والمعاصرة، والحديث عن باريس يبعث الاهتمام والنّظر إلى حيِّ مونتبارناس رأسًا فهو: "حيّ شهيرٌ من أحياء الفنّ في باريس ضمَّ بين جنباته تكتُّلاً وتجمُّعًا من الفنّانين الطّليعيّين أمثال شاغال Chagall مودغلياني Modigliani وميرو Miro وبيكاسو Picasso وكاندنسكي Kandinsky، كلّ هذا يؤكّد واقعًا مُؤدّاه أنّ التيّارات الفنيّة الحديثة، وفي مقدّمتها الانطباعيّة ازدهرت في بيئة معماريّة جديدة، ويثبت أنّ للأمكنة دورًا أساسيًّا في تبلور الاتّجاهات الفنيّة. وأيّة أمكنة؟ إنّها خصّيصًا تلك الّتي تشكّلت مع مطلع الحداثة في الفنّ، وأدوارٌ فنيّة وثقافيّة كالمقاهي .. والصّالونات والمعارض الفنيّة وهي ذات طبيعة عمرانيّة حديثة وذات خصوصيّات شعبيّة ترتادُها الطّبقات الوُسطى الصّاعدة"[1]

ومن ثمّة يتجلّى كم قدّمت باريس للفنّ الطّليعيّ والحديث خلال حيّ مونتبارناس ومثله أو أكثر منه حيّ مونتمارت للانطباعيّة ولغيرها مِن خِدْماتٍ جليلاتٍ تكاد تكون طبيعيتُها المكانيّة عمرانيّة هي الّتي أسهمتْ في نقلاتٍ مهمّة، إذ لا يمكن الاستغناء عن متحف اللّوفر الّذي يعدّ الأوّل في العالم من حيث عددُ الزّوار، ومن حيث القيمةُ الفنيّة الحديثة إذ توجد فيه كُبرى اللّوحات الفنيّة الّتي رسمها كبارُ الفنّانين المُحدثين والمُعاصرين.



الصورةُ القديمة من متحف اللّوفر بباريس.[2]

---

[1] عبد العالي معزوز، فلسفةُ الصّورة ـ الصّورة بين الفنّ والتّواصل ـ ، دار إفريقيا الشّرق، المغرب، 2014، ص 88.

[2] Projet d'aménagement de la grande galerie du lauvre,1976, huile sur toile, de Hubert Robert. La peinture Hubert Robert a été consulté dés 1778 pour réfléchir a l'accessibilité au public des

من خلال هذا بإمكاننا أنّ نقول إنّ هناك علاقةً وطيدةً بين باريس والأشكال الفنيّة الثّائرة، فلئن تكنِ الأشكالُ الفنيّة قد حافظت على إيقاعٍ واحد في عصر النّهضة نوعًا ما، إلاّ أنّها قد عرفت مع الطّليعيّة والحديث ثورةً ضمن ما يسمّى: ثورةُ الأشكال، وهذا الّذي يجعلُ باريس تأخذ أهميّتها في التّاريخ الفنيّ تحديدًا، فلقد: "شكّلتْ باريس مرْتعًا هامًّا لما اشتُهِر في تاريخ الفنّ باسم ثورة الأشكال Revolution des formes . نشأت في فضاء باريس مدارسُ وحركاتٌ واتّجاهات فنيّة سمتُها الغالبة ومُشتركُها السّائدُ هو التّمرُّدُ على قواعد الفنّ الرّسميّ المُكرّسة من طرف المؤسّسة _ إذا ما اقتصرْنا على الرّسم _ مِن مثل قلب قواعدِ المنظور واكتشافِ الفضاء ثُنائيّ الأبعاد Espace bidimensionnel، وما نجم عن ذلك مِن إلغاء العمق مِن اهتمامٍ أكثر بالسّطح Surface والخطوط Lignes"[1].

من هنا ستغدو باريسُ مختبرًا فنيًّا وجماليّ "تُبتدعُ فيه أحدثُ الموْجات وآخرُ التّيّارات الّتي تندرجُ تحت مُسمّى الاتّجاهات الطّليعيَّة Avant – gardistes، نذكُر منها على سبيل المثال لا الحصر الاتّجاه الانطباعيّ.. والتّكعيبيّ والسّوريالي؛ ومن الجدير بالذّكر أنّ الفنّ الحديث اتّسم بأنّه يتقدّمُ بأشكاله لا بمضامينه، والثّورةُ فيه مسّت الأشكالَ قبل كُلّ شيء... فبعضُها أبدع في اكتشاف أهميّة النّور، ونقصد الانطباعيّة، وبعضها أبدع في اكتشاف أهميّة الشّكل وهندسة الفضاء مثل التّكعيبيّة... فيما أبدع اتّجاهٌ آخرُ في اكتشاف واقعٍ فوق الواقع هو واقعُ الحلْم والهذيان مثل السّورياليّة"[2].

إنّ هذا الكلام يحدونا إلى القول إنّ الفنّ التّشكيليّ ليس مجرّد خوض في الألوان. إنّه إلى ذلك تمثّل للجميل وتحديدٌ له، فلئن عرفت الفلسفات القديمة السؤال عن ماهية الجميل، فإنّ الفنّان التّشكيليّ منذ عصر النّهضة قد طرح السؤال نفسه، وتعدّدت الإجابات بتعدُّد المدارس والاتّجاهات نفسِها، فالجميل عند ليوناردو دافنشي فيثاغوري. إنّه التّناسق، غير أن الصّورة الكليّة للتناسق ليست في الطّبيعة، بل في الإنسان الّذي هو المقياس الفنيّ. إنّه هندسةٌ تستدعي المسطرة والفرجار، ولقد سخر دافنشي من "أفلاطون " كثيرا خصوصًا بعد أن حاكم الفنّان إلى عالم غائب مثاليّ، ووجد له آراء في الهندسة، فراح مستهزءًا: "**ما لِأفلاطون والهندسة؟**

---

collections royales. Il peint ici la grande galerie remplie d'amateurs d'art qui viennent copier les toiles de maitre. **Vincent Brocvielle, LE PETIT LAROUSSE DE L'HISTOIRE DE L'ART, Paris, 2013, p181.**

[1] عبد العالي معزوز، فلسفة الصّورة ، ص 88 ـ 89.

[2] المرجع نفسه، ص 89.

فالهندسةُ علمٌ يقاسُ بالمسطرة والفرجار لا بالرّأيوالفكرِ المجرَّد"[1]، نقول هذا، وإن كنّا نحسب "دافنشي" خلال "الجوكندا"[2] وغيرها . على المثاليّة الأفلاطونيّة[3]



[1] - ثروت عكاشة، فنون عصر النّهضة "الرّينسانس"، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2011، ص 193.

[2] - La Joconde (Ou Mona Lisa del Giocondo) est le portrait d'une jeune femme, sur fond d'un paysage montagneux aux horizons lointains et brumeux. La femme porte une robe et, sur la tête un voile noir transparent. On remarque que totalement épilée, conformément à la mode de l'époque, elle ne présente ni cils, ni sourcils. Elle est assise sur un fauteuil dont on aperçoit le dossier à droite du tableau. Ses mains sont croisées, posées sur un bras du fauteuil. Elle se trouve probablement dans une CHANTEREINE : on peut voir un parapet juste derrière elle au premier tiers du tableau, ainsi que l'amorce de la base renflée d'une colonne sur la gauche. À l'arrière plan se trouve un paysage montagneux dans lequel se détachent un chemin sinueux et une rivière qu'enjambe un pont de pierre. On peut remarquer une cassure de la ligne d'horizon. La tête de la Joconde sépare le tableau en deux parties dans lesquelles l'horizon ne se trouve pas au même niveau. La source de lumière provient essentiellement de la gauche du tableau. **Joconde, musée du Louvre. Léonard de Vinci, Entre 1503 et 1506.Huile sur panneau de bois de peuplier 77 × 53 cm Musée du Louvre, Paris.**

[3] - Elie Faure il a dit : « Vinci pouvait saisir le même sourire sur les yeux et les lèvres de tous les êtres qui sont sortis de sa pensée , et surprendre leur doigt tendu vers le même point invisible. Comme pour désigner à l'avenir le doute qu'il sentit en lui. Sa peinture sans mystère Est le mystère de la peinture, l'un des mystères humains. Toute la science amassée par le siècle fleurit en lui en poésie et sa science était faite de toute la poésie répandue par ses précurseurs. Il eut, à une époque où. L'idéalisme platonicien, qu'il ne cessa pas de combattre, égarait les intelligences, le sens de la vie réelle qui conduit seul aux plus grandioses abstractions ». **Histoire de l'art – l'art renaissant – folio essais, les héritiers d'Elie Faure, 1976, p107.**

-يجيء الحديث عن مدرسة عصر النّهضة لنبيّن أنّ الفنّان النّهضويّ ما كان يغيّبُ الثّنائيّة الأفلاطونيّة المتعلّقة بالجماليّ والفنّيّ، إضافة إلى أنّه قد أعلن تحدِّيَهُ للطّبيعة، فراح يهتمّ بأساس واحدٍ متينٍ يتمثّل في القدرة على رسم الأحاسيس، وإنّه للسّرّ الأكبرُ في لوحة "الموناليزا"، إضافةً إلى القدرةِ على التّجسيد والتّصوير والخلاق، إنْ على صعيد الفنّ التّشكيليّ، وإن على صعيد النّحت[1]، ومن هنا يمكن لنا القولُ إنّ عصر النّهضة قد كان ممهِّدًا وطريقًا سالكةً لظهور المدارس الحديثةِ، إذ كلّ هذه قد تأسّست على الموقف من الجميل، والأهمّ منه عدمُ التّسليم للطّبيعة بالتّعالي، إذ هي بينَ محاولة المحاكاة الصّارمة للطّبيعة، ثم تجاوزها، أو تجاوزها من الأساس.

ولنقارب التّجربتيْن الحديثيْن يكون من الأجدى طرح السؤال الجوهريّ المتعلّق بمَ الانطباعيّة؟ وما التّجريديّة؟ وكيف قاربتا الجميل؟، وكيف أمكن أن تكونا فضاءً مناسبًا لتجربةٍ جماليّة لقارئ منشود؟

فما الانطباعيّة أوّلاً؟ [2]

قبل الولوج إلى تلافيف التّعاريف المتعلّقة بالمدرسة الانطباعيّة يجدر بنا أن نقول إنّ الانطباعيّة ليست مجرّد مدرسة فنيّة نشأت في سياق تطوّر التّعامل مع اللّون والصّورة، إنّ الانطباعيّة فلسفة تتعامل مع الصّورة والعالم، إنّها تغيّر، بل إنّها ذلك الإطارُ الفنّيُّ

[1] Elie Faure il a dit : « Il connut. La forme n'était à ses yeux que le symbole d'une réalité intellectuelle supérieure dont le sourire du visage et le geste de la main traduisaient le direction fuyante et le caractère infini. C'est une conception qui, pour demeurer plastique, a besoin de s'appuyer sur une connaissance formidable, étroite….. le vieux dogmes et les sentiments nouveaux ne se combattaient plus en lui », **Histoire de l'art – L'art renaissant, p104.**

[2] Le mot impressionnisme vient d'un critique (inventé par celui-ci pour se moquer du style de peindre que représente l'impressionnisme), de l'époque (19èmesiècle), après avoir vu un tableau de Claude Monet, peintre **Impression, soleil levant**, 1872-1873. C'est impressionniste, ce que l'œil voit.
La toile avait choqué le public pour son manque de précision, le thème du paysage qui est un genre mineur pour la peinture, et le port avec ses bateaux qui y sont représentés était une certaine forme de trivialité avec un traitement du sujet très flou, imprécis, vaporeux…
Les peintres impressionnistes (Claude Monet, Renoir, Alfred Sisley…) ont formé un groupe et leur première exposition a eu lieu en 1874. Ils n'étaient pas acceptés par l'Académie de peinture (les Beaux-Arts), seul lieu reconnu où l'on pouvait peindre. On les avait refusés d'entrer à l'Académie, mais ils ont refusé et se sont entêtés à continuer leur peinture .**Daniel Monteiro, L'impressionnisme, définition (mise en contexte), analyse d'œuvres & traits caractéristiques du mouvement artistique Collège Calvin. paris. France. article ».2010/2011. P 1.**

الجماليُّ الّذي جاء ليُؤسِّسَ لتجاوز الإطار النّهضويّ الّذي كان الخلق الفنيّ فيه سيّدًا، مع استناده إلى العوالم المرئيّة، في أُطرٍ هندسيّةٍ.

وإنّها . إلى ذلك . نتيجةٌ من النّتائج الّتي حقّقها فنّ عصر النّهضة، فلقد عرفْنا أنّ الفنّان النّهضويّ قد جاء ليردّ على الأفلاطونيّة الّتي تردّت بالفنّ والفنّانين، ولقد عرفْنا معه أنّ أفلاطون والثّقافة اليونانيّة معه قد جعلت الجماليّ مقدَّمًا على الفنّيّ، بل جعلت ذلك الجماليّ أصلاً والفنيّ جزْءًا مشوّهًا مَشوبًا بكثير من النّقص. ومعه عرفنا أنّ الفنّان النّهضويّ قد وجد نفسه أمام تحدّيات قبول هذه الأطاريح أو ردّها؛ ومن ثمّ تأسّست المسألة الفنيّة في هذا السّياق التّاريخيّ المهمّ، لقد قدّم دافنشي للردّ على المقولات الفلسفيّة اليونانيّة خلال اعترافه بأنّ علاقة تواصل وحوار وتجاذب تحدُث بين الفنّان والطّبيعة، فتصوّر دافنشي مثلاً بناءً على تصوّرٍ أرسطيّ أنّ الطّبيعة هي الّتي كانت رمزًا للجماليّ، ومن ثمّ دخل في جدل معها، لقد استطاع فنّان عصر النّهضة إعمال علوم ومجالات شتّى ليجعل الطّبيعة / الجماليّ تابعا للفنّي، ومن هذه العلوم:

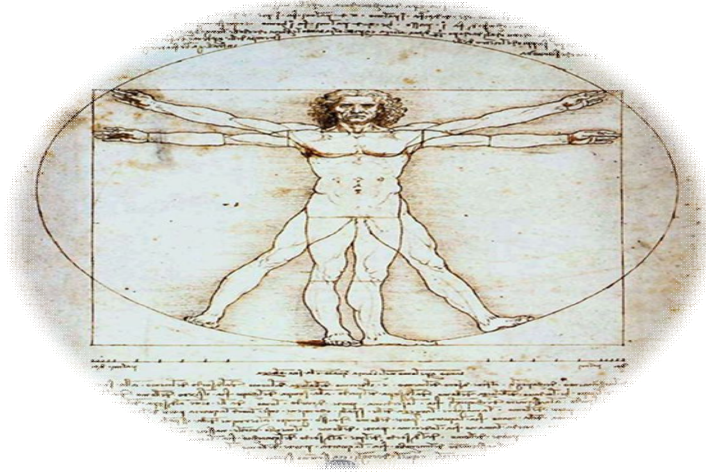
1. الكيمياء: حيث استطاع ضمن التفاعلات الكيميائيّة اشتقاق درجات أو ألوان كثيرة من اللّون الواحد، متهمّا الطّبيعة بالقصور أمام هذه الفتوح العلميّة[1].

2. الفيزياء: حيث استطاع ضمن أسس المنظور وإمكاناته التلاعب بالصّورة الواحدة، وإنتاج قراءات أو زوايا نظر متعدّدة، خلال الصورة الواحدة، فإذا كانت الطّبيعة قادرةً على منحنا عناصرها في عالم مرئيّ واحد، فإنّ الفنّان قادر على إعادة صياغة هذه الصّورة والتلاعب بها[2].

3. الرّياضيّات: استطاع فنّانوعصر النّهضة "دافنشي/ الجيوكاندا" "مايكل أنجلو/تمثال موسى" وغير ذلك.إعادة النّظر في مقولة: "الجميل / التناسق"، وانتهت إلى أنّ الجميل هو المتناسق. لكنّه الإنسان، ولعلّ في ذلك استدعاءً لمقولة "بروتاغوراس": "إنّ الإنسان هو مقياسُ كلِ شيء

[1] Regard : Elie Faure, Histoire de l'art, p109.

[2] Ibid, p110.





4. البيولوجيا: من خلال علم الأحياء استطاع الفنّان الولوج إلى علم التّشريح والاطّلاع على تناسق الخلايا، خفيةً، دون إرضاءٍ للكنيسة الّتي كانت ترى في ذلك حُرمةً وتعدِّيًا.

وكلّ هذا قد أسفر عن فنّان قادر على تمثّل العالم المرئيّ وإعادة صياغته، مركّزًا على مقولة الإنسان، الّتي هي بالضّرورة مقولةُ الفنيّ مقدَّمًا على الجماليّ، سنقول عن "ليوناردو" إنّه قد آمن بنظريّة الخلق والتّماهي، غير أنّنا . إنصافًا . نقول إنّه **"لم يلتزمْ في الخطوط تفصيلاً ولا تحْديدًا، ففي هذا الالتزام قيدٌ يجعل الشّكل آليًّا حرفيًّا، وكان هذا هو الفرقَ بين منهجِه وأسلوبه ومنهجِ فنّاني العصور الوُسطى وأسلوبِهم الّذي**

كان يخضعُ لتقاليدَ وأنماطٍ موروثة. كذلك كان ليوناردو فيما يرسمُ شاعِرًا إلى جانب كونه مُصوّرًا"[1]

هذا ما يتعلّق بالفنّ في العصر النّهضة، هذا الفنّ الّذي سيُعدّ معبرًا لتأسيس رؤًى جديدة ومقولات فلسفيّة جديدة، فماذا فعل الفنّانُ الانطباعيُّ والتّجريديّ؟

إنّ الانطباعيّة . ابتداءً . هي ذلك التّوجّه الّذي عُدّ جديدًا، وقد جاء "**كردّ فعلٍ على الجماليّات الكلاسيكيّة الّتي حاولت أثناء عصر النّهضة استعادةَ الجمال الإغريقيّ، وكان شعارُها السمّو، ومثّلت الانطباعيّة في نفس الآن تمرُّدًا على الرّومانسيّة في الرّسم**"[2]تمثّل "**تلك اللّحظة الّتي يتمّ فيها الانطباعُ بالطّبيعة**"[3]، يكاد يكون هذا التّعريف . على إيجازه . دقيقًا جدًّا، فالانطباعيّة حوارٌ سريعٌ مع الطّبيعة، ولكنّ هذا الحوارَ على سرعته ضروريٌّ، "**فالفنّانُ إنسان، وبذلك فهو في حدّ ذاته طبيعة، أو جزءٌ من الطّبيعة وينتمي إلى مجالِها، ومن ثمّ فإنّ تنوُّعَ عدد ونوعِ السُّبُل الّتي يسلكها الإنسان في الإبداع الفنيّ . كما في الدّراسةِ المرتبِطة بالطّبيعة . تتوقّفُ على موقفه من الفضاء الّذي يتمتّعُ به داخلَ هذا المجال فقط**"[4].

إنّ الانطباعيّةَ "**حركةٌ فنيّةٌ وُلدت في باريس في منتصف القرن التّاسع عشر رافضةً مواضيعَ الفنّ التّقليديّ ثائرةً على قواعدِه ومسجِّلةً من ثمَّ انطلاقةً راديكاليّةً في عالمِ الفنّ**"[5]، إذن نفهم أنّ من مبرّرات ظهور الانطباعيّة الثّورة على قواعد الفنّ ومواضيعِه، بل إنّ الانطباعيّة جاءت لتطرح أفكارًا جديدة، ثائرة على الفنّ النهضويّ وعلى الرّومنسيّة على حدّ سواء، ومن الأسئلة الّتي طرحتها: كيف نرسُم؟ وماذا نرسُم؟، ثمّ كيف ييمكن الخروجُ بالرّسم من فضاء المرسم إلى فضاء الطّبيعة الوسيع الفسيح[6]، ثمّ بعد ذلك كلّه ما الجميل؟.

تنطلق الانطباعيّة من أنّه لا يوجد للفنّان قواعد يرسم انطلاقًا منها وخِلالها، فالقاعدة تولّدُها اللّوحة المرسومةُ، وهو يرسم الطّبيعة في مباهجها مركّزًا على الضّوء وكيفيّة استغلال المساحات اللّونية،ولذلك فتنتْهُ مواضيع الحياة الحديثة الحافيةِ

---

[1] انظر: ثروت عكاشة، فنون عصر النّهضة، ص 193 .

[2] عبد العالي معزوز، فلسفة الصّورة، ص90

[3] كمال بومنير، الألوان والجمال ـ كتابات الفنّانين التّشكيليّين من ليوناردو دي فينشي إلى سلفادور دالي ـ دار التّنوير، الجزائر، 2015، ص98.

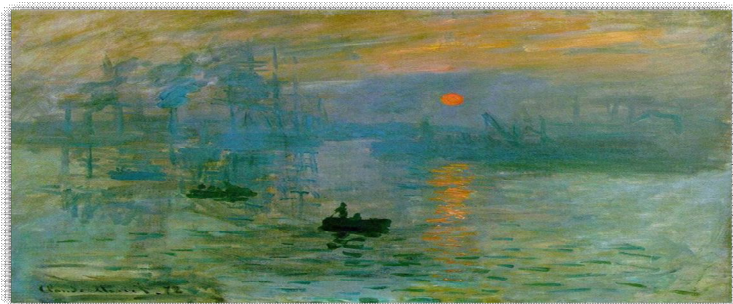
[4] المرجع نفسه، ص 99.

[5] عبد العالي معزوز، فلسفة الصّورة، ص 89 ـ 90.

[6] المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

الضَّاجّة بالحركة وبثقافة التّرفيه، من قبيل الحياة الباريسيّة البهيجة[1] ولذلك قال مؤسّسُها "**كلود مونيه**" "Claud Monet": "**أُرسُمْ الطّبيعة كما تراها بنفسك**"[2]، خلال هذا يستحيلُ الفنّان الانطباعيّ فنّانًا وشاعرًا في آن "**فالمصوّرُ والشّاعرُ كلاهما يصدُر عن إيحاء ذهنيّ لا يحرصُ على كمال المبنى، ولكن يحرص على تمام المعنى، وكلاهما مُبدِعٌ لا مقلّد محترفٌ...**"[3]

وقد تجلّى ذلك خلال أوّل لوحة انطباعيّة أسّست للميلاد الرسميّ لهذه المدرسة، هي لوحة الرّسّامِ الفرنسيِّ "كلود مونيه"[4] المعنونة : "انطباع شروق الشّمس" سنة 1872 .



ولقد شارك في تأسيس المدرسة الانطباعيّة نخبة من الفنّانين هم: إدوارد ماني، وأوجست رونوار وألفريد سيزلي وبيرت موريسو وفريديريك بازيل وكاميل بيسارو، وإدغار ديغا، إذ وضعوا معايير جديدة للفنّ إذ جاءت تحدّيًا للأعراف والقوانين الّتي وضعتها المؤسّسة الفنيّة ممثّلةً في أكاديميّة الفنون الجميلة الّتي رفضت أعمالهم وقابلتها بالرّفض، ممّا حداهم إلى عرضها في معارض خاصّة باسم معرض اللّوحات المرفوضة[5] .

السّؤال الّذي ينطرحُ بعد هذا هو: **ما الجميل لدى الانطباعيّة؟**

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص 90.

[2] **lindsay snider:A lasting impression: Frensh Painters revolutionize the Art world. Page 2.**

[3] ثروت عكاشة، فنون عصر النّهضة، ص193.

[4] Claud Monet: Peintre Français. Ses parents l'encouragent à peindre et la rencontre avec le paysagiste normand Eugene Boudin est déterminante. Il s'inscrit à l'académie suisse à paris, côtoie Pissarro, peint des paysage et entreprend en 1865 un déjeuner sur l'herbe qu'il réalise en plein air, contrairement à Manet. Il alterne avec succès les paysage de forêt. Les marines et les portraits, mais des problèmes de vue l'obligent à s'interrompe … Monet opère la dissolution de l'objet qu'il peint tout en affirmant le geste de peindre. Il trace la voie vers l'abstraction … », **Vincent Brocvielle, le petit Larousse de l'histoire de l'art, p224**.

[5] Janine Faure, Aurelie Prissete. Le petit Larousse De L'Histoire De L'Art, Paris, 2013.

إنّ التّأمّل العميق في الجهد الانطباعيّ يجعلُ الواحدَ يدرك ما الجميل لديها، إنّ الجميل لديها ليس تصوير العالم المرئيّ، ولكنّه رسم الانطباع، إنّه محاولة القبض على تلك اللّحظة الهاربة، باعتبار أنّه لا شكل يتكرّر مرّتين، ومن ثمّة فالجميل هو رسم العابر L'ephemere [1]، وعليه فهو تجاوز للقواعد، تجاوزٌ للقوانين، تجاوز الصّورة إلى الانطباع، وفي ذلك إذكاء لروح الإنسان بكسر آفاق المحاكاة. وتضييع الصّورة الأصل الّتي لا يُقبض عليها، والتّركيز على الصّورة المرسومة، على أنها البنية المُغلقة. أو على أنّها البنية العميقة الّتي غطّت على بنيتها السّطحيّة، إنّها . باختصار . تجاوزُ اللّون وتجاوزٌ لصرامة المقاسات، إلى ما يمكن أن يفضيَ إلية العمل الفنيّ من أبعاد ومَرَامٍ، وإنه إلى ذلك مواجهة مباشرةٌ بين العين والضّوء على حدّ تعبير "مونيه.

إنّ الانطباعيّة تأسيس لطرح استيطيقيٍّ جديدْ، إنّه طرح همّه الضّوء واللّون والمساحات اللّونيّة، والحركة، إنّه إقصاء للعالم المرئيّ، ولكنّه إقصاءٌ نسبيٌّ في سبيل استدعاءٍ مُلحٍّ للموهبة وللأثر الفنّيّ. إنّها إعمال للبصر وللذّهن معًا، هروبًا من فتوغرافيّة الصّورة. وصرامة الموضوع، أمام تسييدٍ . ليس كُلّيًّا . للذّات. هذه الذّات الّتي تستحيل في الأخير إلى موضوع، ضمن حوارٍ فينومينولوجِيّ يكاد يشبه أو يتماهى والطرحَ الّذي سيجيء به "موريس ميرلو بونتي" فيما بعد، والّذي قوامُه الجسد، ضمن اعتقادٍ وجوديّ مفاده أنّ الطّبيعة ليست تتكرّرُ مرّتين بنفس الشّكل،

"La nature ne répète jamais deux fois la même forme "

ومن ثَمَّ فالصّورة في الفنّ الانطباعيِّ تأخذ من الواقع، لكنّها ليستْ تستجيبُ إلى صرامتِه، ويكفي تأمّلُ أيُّ لوحةٍ لنقفَ على ما نقوله ها هنا.



.Vincent Willem van Gogh - Cafe Terrace at Night/ Terrasse du café le soir

[1] انظر: عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، ص90.

ومن الحديثِ عن "مونيه" يجيء الحديث عن مانيه الّذي يعدُّ حديثًا عن مؤسّسٍ ثانٍ للمدرسة الانطباعيّة بحدّ اعتقاد ميشال فوكو، إذ انطلاقًا منه فإنّ الانطباعيّة قد كسرت خلالَهُ آفاقًا فنيّةً عظيمة، ويقول في نصّ مطوّل: "**يُعتبر مانيه أوّل رسّام في الفنّ الغربيّ منذ فن القرن الخامس عشر بإيطاليا وتحديدًا منذ عصر النّهضة من استخدم على هذا النّحو من داخل لوحات، وضمن ما كانت تمثّله الخصائص المادّيّة للفضاء الّذي كان يرسمه. وبعبارة أوضح أقول بأنّه منذ القرن الخامس عشر ساد تقليدٌ في الفنّ الغربيّ يقوم على محاولة إخفاء أو تجنُّب القول بأنّ الصّورة كانت تُرسمُ على جزء من الفضاء كأن يكون جدارًا، على غرار ما نجد ذلك في ما يُسمّى الجداريّات أو الرّسم على الخشب... وبالتّالي عدمُ الإقرار بأنّ الرّسم كان قائمًا على شكل مستطيل ثمّ استبدال هذا الفضاء المادّي الّذي قام عليه الرّسم بفضاء ممثَّل ينفي إلى حدٍّ ما الفضاءَ المادّيَّ ... هذا وحينما نلقي نظرةً على لوحات مانيه بمقدورنا القولُ أنّها تضمّنت المساحة المستطيلة، والمحاورَ العموديّة والأفقيّة الكُبرى، والإضافة الفعليّة للإضاءة، وقدرة المُشاهدِ على رؤيتها من عدّةِ جهات، لذلك يجب أن نعترف في نفس الوقت بأنّ مانيه استطاع أن يعيد ابتكار (و ربّما ابتكر؟) ما يُسمّى بـ "اللّوحة". الموضوع Tableau – objet أي اللّوحة من حيث مادّيّتها، واللّوحة كشيء ملوّن يضيء نورًا خارجيًّا يدور أمامه وحوله المُشاهدُ... وبهذا المعنى نستطيعُ القولَ بأنّ تأثير مانيه كان أساسيًّا في فنّ الرّسم الغربيّ منذ القرن الخامس عشر، وهذا بغضّ النّظر عن دور الحركة الانطباعيّة**"[1]، ويكفي الاطّلاعُ على ما خلّفه من آثارٍ فنّيّةٍ ليُتبيّن تأثيره وبصْماتُه.

هذه الانطباعيّة، فماذا عن التّجريديّة؟ ABSTRACT ART

يشير التّجريد خلال تمعّن في العنوان، وبعض التّفاصيل إلى أنّه متعلّق بالتّخلّص من كلّ آثار الـواقع والارتباط به، ومن ثمّة فإنّ "**التّجريد في الفنّ هو طراز ابتعد فيه الفنّان عن تمثيل الطّبيعة في أشكاله. ولقد عرفت عمليّةُ التّجريد في الفنون منذ فجر التّاريخ، حيث ظهر التّجريد في الفنّ المصريّ القديم وبعض فنون العالم القديم، كما أنّ التّجريد من أهمّ صفات الفنّ** الإسلاميّ"[2] ، هذا ما يتعلّق باستعمالات

---

[1] نقلاً عن : كمال بومنير، الفلاسفة والألوان ـ مقاربات فلسفيّة في فنّ الرّسم ـ دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016، ص 177 ـ 178.

[2] كلود عبّود، جماليّة الصّورة ـ في جدليّة العلاقة بين الفنّ التّشكيليّ والشّعر ـ ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 58.

المصطلح الأولى، أمّا ما يتعلّق بالمعاصر، فإنّ لفظة التّجريد في " **الفنّ التّشكيليّ المعاصر هي صفةٌ لعمليّة استخلاص الجوهر من الشّكل الطّبيعيّ وعرضه في شكل جديد، فالفنُّ مهما اختلفتْ مظاهره أساسه التّجريد... فليست العبرة في التّجريد الظّاهر، وإنّما بجوهر العلاقات وتأصيلها وأحكامها، ولا يهمّ إذا اقتربت من منطق الواقع أو ابتعدت عن هذا الواقع، وظهرت كعلاقات محكمة لها مدلولات بصريّة**"[1].

من خلال هذا تتجلّى بعض ملامح التّجريد الأولى، إذْ هي تجرّدٌ من الواقع الّذي يصرّ على بسطة هيمنته، وهنا وجه شراكة بين الانطباع والتّجريد، غير أنّ تصوّر التّجريد لا ينطلق من تصوّر قبليّ كما الانطباع، إنّ الانطباع واضح المنطلق والهدف، ورهانه يتأسّسُ على عدم التّماهي والصّورة الطّبيعيّة، في حين لا تدرك الصّورة التّجريديّة قبل نهايتها، حتّى بالنّسبة لصاحبها، فرهانه أبدًا على اللّون، إذ اللّون هو اللّغة وهو الموضوع. وإن كانت المدرستان تشتركان في طلب الدّقّة في اختيار الألوان وتناسقها ومراعاة تجاورها. من هنا يمكن لنا القولُ إنّ ما يُسمّى تجربة جماليّة يتمّ على مرحلتين، أو درجتيْن، الدّرجة الأولى يكون الفنّان مقابلاً للطّبيعة باعتبارها مرْسمًا وفضاءً، والدّرجة الثّانية تمثّل تلك اللّحظةَ الّتي تستحيلَ فيها تلك التّجربةُ عملاً فنيّا، يطلُبُ قارئًا واعيًا، أوْ متلقّيًا أُنْمُوذَجًا، لتحدث عمليّة تذاوت بين ذاتيْنِ خلال مقولة الجسد على حدّ تعبير "موريس ميرلوبونتي"[2]، إذ غايةُ ما يصبو إليه "موريس مرلو-بونتى" فى كتابه "العين والذّهن" "L'œil et l'esprit" أن أيّ تأسيس للإدراك الحسيّ الّذي هو موجّهٌ . بالأساس . إلى العالم لا بدّ أن يعبُر خلال الرؤية . ابتداءً ومنتهًى،

وحة فاسيلي كاندنسكيّ "Wassily Kandinsky".

---

[1] المرجع نفسه، والصّفحة نفسُها.

[2] « Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir. Ils sont même seuls à le faire en toute innocence. A l'écrivain, au philosophe, on demande conseil ou avis, on n'admet pas qu'ils tiennent le monde en suspens, on veut qu'ils prennent position, ils ne peuvent décliner les responsabilités de l'homme parlant. La musique, à l'inverse, est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des épures de l'Être, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons. Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation », **MAURICE MERLEAU-PONTY, L'Œil et l'esprit, Éditions Gallimard, 1964, p13-14.**

-

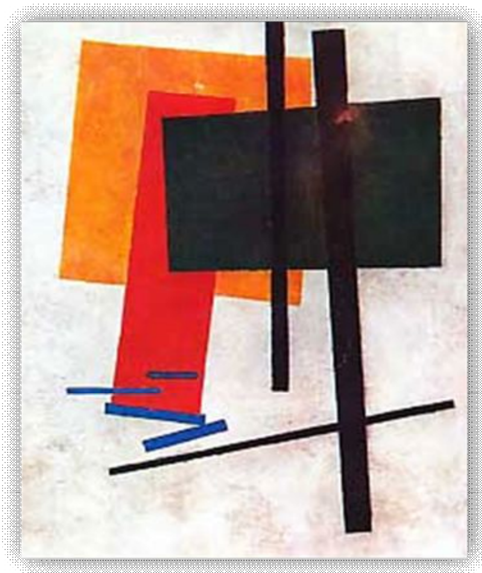


يمكن حسب مؤسّس التّجريديّة "**فاسيلي كاندنسكي**" القول إنّ التّجريديّة "**قد استطاعت في القرن العشرين أن تقلب المفاهيم الّتي قام عليها الفنّ الغربيّ رأْسًا على عقب، فلم يعد للإنسان المتفرّج سلطانًا صارمًا على الموضوعات الّتي يتناولُها الفنّان الّتجريديّ، ذلك أنّ الفنّان التّجريديّ وقد تنكّر للعالم الخارجيّ الرّاهن، جلس في مرسمه يعالجُ موضوعاتٍ ذات علاقة بعالمه الدّاخليّ أو الفكريّ، وهكذا فإنّ اللّوحة التّجريديّة خرجت تمامًا عن المفهوم السّابق للّوحة، وأصبحت بحدّ ذاتها شيئا جديدًا منفصلاً تمامًا عن شيئيّته السّابقة**"[1]، وهو نفسه الّذي ذهب إليه "**كازمير ماليفتش**" حين يقول: "**لا يمكننا قهر الطّبيعة لأنّ الإنسان هو نفسه طبيعة، لا أريد قهرها ولكنّي أريد أن أصل إلى انتعاش جديد، أريد نفي ما سبقنا، وبما أنّ الفنّ هو جزء من ذلك الكلّ الّذي تشكّل وفق أدوات الطّبيعة كان لِزامًا أن يتخلّى عن كلّ ما يمتُّ بصلةٍ إلى الماضي**"[2]

---

[1] المرجع السّابق، والصّفحة السّابقة.

[2] Ksmir Malevitch, Ecrits. Traduit du russe par Andrée Robel.edition Gerard Lebogici.1986.p325-328.

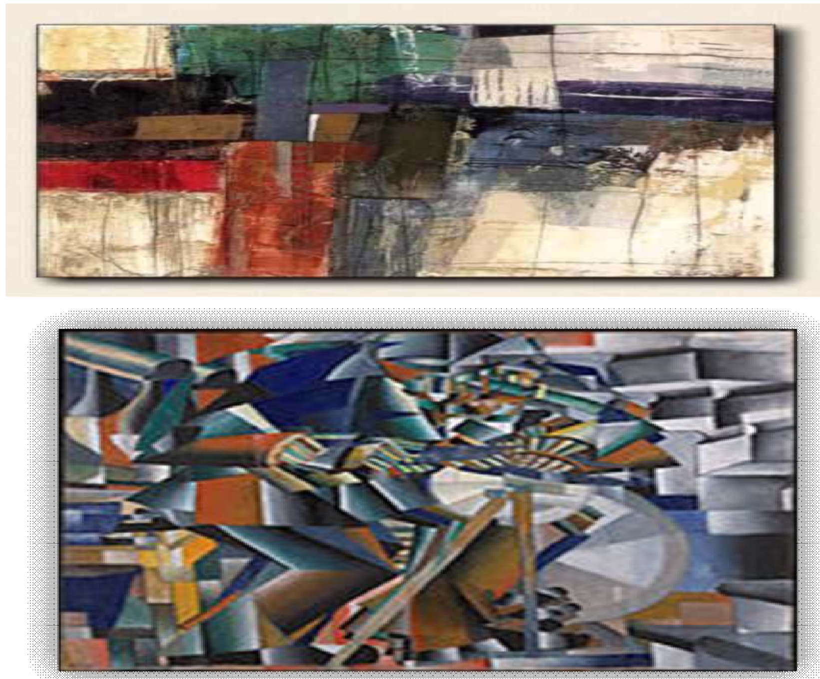


ويمكن القولُ "إنّ أول فنّ تجريدي أنتجه فنانون صُنِّفوا ضِمن حركات مثل الفوفية والتعبيريَّة والتكعيبيَّة والمستقبليَّة. وقد سُمِّيت رسوماتهم بالتجريدية، رغم أنّ موضوع الصورة يمكن ملاحظته في أعمالهم. حذف بعض الفنانين بعد عام 1910م كل موضوع الصورة لأجل الأشكال المجرَّدة. انبثق هنا دفاعان نظريان متميزان ومتضدان لفن كامل التجريد. عمل الروحيون انطلاقًا من الاعتقاد بأن عناصر الفن بإمكانها تحريك الروح مباشرة، وأن الرجوع إلى العالم المادي قد يعوق قدرتهم في نقل الرسائل العاطفية بصورة مباشرة وقوية. كان على رأس قائمة هؤلاء الفنانين فاسيلي كاندنسكي وكازيمير ماليفيتش الروسيان وبيت موندريان الهولنديّ"[1]

من خلال هذا يرى كاندنسكي "أنّ عدم التزام الفنّان بالمحاكاة للمرئيّات يوسّع في مجال التّعبير النّفسيّ، ويفتح المجال لإبراز الانفعالات الغامضة الّتي يعيشها الإنسان في مُناخاتها على كثير من عدم الوضوح المرئيّ لها، وقد يحاول أن يبرز تلك المشاعر باستخدام التّصارع اللّونيّ تارة والانسجام اللّونيّ تارةً أخرى... تجريديّة كاندنسكي لا تتحدّى المتفرّج بإعطائه ما لا يستطيع استيعابه بل تقتل منذ اللّحظة الأولى رغبته

[1] نقلاً عن صفحة مجلّة المعرفة الالكترونيّة، من السّطر التّاسع، إلى السّطر الثّالث عشر. عدد أفريل 2017.

في البحث عن معنى لعمله، إنّها تتركه أمامها متّحدًا بها كما لو كان منظر غروب أو زقزقة عصفور، لا يحملان أكثر من غايتهما كشيء جميل يقوم على تناسق تعبيريّ شديد الخفاء ويرتبط بمشاعر الإنسان العميقة"[1]



إنّ التّجريديّة انطلاقا من كلّ هذا لا تستند إلى دلائل بصريّة قبليّة، إذ أنها الدّليل البصريُّ أوّلاً وأخيرًا، ولعلّ في سببًا من أسبابِ انفتاحها على العوالم المتعدّدة أنّها تستمدُّ قيمها ورصيدها من اللاموضوع القبليّ، إذ موضوعُها يولدُ مع الأثر الفنيّ، ولعلّ ذلك سببٌ من أسباب إقبال كثيرٍ مِن الفنّانين عليها، من قبيل جاكسون بولوك وكارل آبل وبول كلي وفانز كلين وأرشيل غوركي وهانز هوفمان وغيرهم.

إنّ جماليّة الجميل في التّجريديّةِ هو أن لا تقول شيئا سوى انسجامِ اللّون المفضي إلى أشكالٍ وصورٍ جميلةٍ يحكمه الذّوق ذوقُ الفنّان، وذوق المتلقّي الشّريك في العمليّة التّأويلية الاستيطيقيّة. حيث يتيح هذا المجال للانفتاح على سيميائيّات فنيّة لونيّة. هدفها تأويليّ لا يسنده الواقع المعيش، فهو انفتاحٌ للسّيميوزيس الفنّيّ انفتاحًا لا متناهيًا، أقلُّ ما يُنعت به قارئه أنّه قارئٌ بصيرٌ واعٍ له مؤهّلات تدفعه إلى أن يقدِّم رأيه.

---

[1] كلود عبّود، جماليّة الصّورة ، ص65.

الخاتمة:

يُظلُّ الحديثُ عن فنون عصر النّهضة وعن الانطباعيّة والتّجريديّة، حديثًا عن تلك المدارس الفنيّة الّتي عقِبت المدارسَ الطّليعيّة، إذ هي الّتي أسّست للانتقال في مفهوم الجميل في الفنّ، من الوعيِ الموجّه المحكوم بالقيود، إلى ذلك الوعي الّذي ينشأُ مع اللّوحة التّشكيليّة الّتي تصبو إلى تحويز الوجود والإحاطةِ به وفق تصوّرٍ ثائرٍ على تحنيط المفاهيم والتّصوُّرات، مصرٍّ على تجاوز التّصوّرات القديمة المحكومة بالفكر الأفلاطونيّ في تقديم الجماليِّ الطبيعيّ على الجمال الفنّيّ على حدّ تعبير "هيغل". وبإمكاننا القولُ إنّ الانطباعيّة والتّجريديّة قد نقلتا مجالَ اللّوحة من مجال الفنّ التّشكيليِّ في مجالاته المحدّدة الصّارمة، إلى رحابٍ شسيعة مِن قبيل السّينما والفلسفة، حين صارت الصّورةُ التّشكيليّة مجالاً لكثيرٍ من الفلسفات المعاصرة، على غرار الفينومينولوجيا عامّةً، وفينومينولوجيا "ميرلوبونتي" بالخصوص، تلك الّتي تستندُ الجسدَ وتتّكئُ عليه، إذ تصير العين واليدُ فيها أساسَ الوجود الّذي يتجلّى العالَمُ فيه، وقبله ليس يكون شيئًا[1].

فالخروجُ مِن إسار الموضوع أو بالأحرى من سلطانِ العالمِ المرئيّ، خروجًا كلِّيًا، أو خروجًا عن القيود الرّؤيويّة الحدوديّة هو الّذي يُطلق للفنان ما ليس ينطلقُ في إطار الكلاسيكيّات، إلى سلطان الجماليّة المرئيّةِ واللاّمرئيّة[2].

مصادرُ البحثِ ومراجعهُ.

1. ثروت عكاشة، فنون عصر النّهضة "الرّينسانس"، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2011.
2. عبد العالي معزوز، فلسفةُ الصّورة ـ الصّورة بين الفنّ والتّواصل ـ ، دار إفريقيا الشّرق، المغرب، 2014.
3. عبد الكريم .عنيات،، نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.
4. كلود عبّود، جماليّة الصّورة ـ في جدليّة العلاقة بين الفنّ التّشكيليّ والشّعر ـ ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2011.
5. كمال بومنير، الألوان والجمال ـ كتابات الفنّانين التّشكيليّين من ليوناردو دي فينشي إلى سلفادور دالي ـ دار التّنوير، الجزائر، 2015.

[1] « Le peintre « apporte son corps », dit Valéry. Et, en effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre. C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture. Pour comprendre ces transsubstantiations, il faut retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et de mouvement », **MAURICE MERLEAU-PONTY, L'Œil et l'Esprit, p16.**

[2] « Cet extraordinaire empiétement, auquel on ne songe pas assez, interdit de concevoir la vision comme une opération de pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde, un monde de l'immanence et de l'idéalité. Immergé dans le visible par son corps, lui-même visible, le voyant ne s'approprie pas ce qu'il voit il l'approche seulement par le regard, il ouvre sur le monde », **MAURICE MERLEAU-PONTY, L'Œil et l'Esprit,p17 – 18.**

6. الفلاسفة والألوان ـ مقاربات فلسفيّة في فنّ الرّسم ـ دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016.

Les références :

1. Janine Faure, Aurelie Prissete. Le petit Larousse De L'Histoire De L'Art, Paris, 2013.
2. Elie Faure Histoire de l'art – l'art renaissant – folio essais, les héritiers d'Elie Faure, 1976.
3. lindsay snider:A lasting impression: Frensh
4. MAURICE MERLEAU-PONTY, L'Œil et l'esprit, Éditions Gallimard,1964.
5. Ksmir Malevitch, Ecrits. Traduit du russe par Andrée Robel.edition Gerard Lebogici.1986.
6. Vincent Brocvielle, LE PETIT LAROUSSE DE L'HISTOIRE DE L'ART, Paris, 2013.

Les articles

Daniel Monteiro, L'impressionnisme, définition (mise en contexte), analyse d'œuvres & traits caractéristiques du mouvement artistique Collège Calvin. paris. France. article ».2010/2011.

ندوة فكرية: الفلسفة والمواطنة

14 مارس 2017

تنظيم مشروع الدكتوراه: الفلسفة اليونانية

غدت المواطنة في العقد الأخير من القرن العشرين عنوانا مثيرا للاهتمام على مستوى العالم في الميدان السياسي والاجتماعي... وإذا أردنا أن نعطي لمحة تاريخية عن بروز مفهوم المواطنة فمبدأ المواطنة قد قد اقترن بحق المشاركة في الشؤون العامة في الحياة الاجتماعية، المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة فضلا عن المساواة أمام القانون.



... عرف هذا المفهوم تغيرا عبر المحطات التاريخية حتى وصل إلى مفهومه الراهن، فالقراءة الفلسفية لهذا المفهوم تكشف عما عرفه من تغير وتطور وعن نضال الإنسان من أجل العدل والمساواة، ذلك المواطنة التي تبلورت عبر تحولات تاريخية متتابعة منذ بداية ظهور بهذا المفهوم في الحضارة اليونانية وحتى الشرقية مرورا بالعصور الوسطى إلى عصر التنوير إلى الراهن وارتباطه بالديمقراطية.

فكيف تبلور هذا المفهوم فلسفيا؟ وما هي أهم الإنجازات والمكاسب التي قدمها للفرد؟

المحاور:

1. المواطنة والهوية؛
2. المواطنة في الحضارات الشرقية القديمة؛
3. المواطنة في الفكر اليوناني؛
4. المواطنة العالمية؛
5. المواطنة في فلسفة الأنوار.

استراتيجية حل المشكلات وأثرها في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال لدى طلبة الصف العاشر الأساسي في مادة التربية المهنية

محمد عمر عيد المومني[1]، د.فخري فلاح العلي المومني[2]

[1].محاضر متفرغ – قسم العلوم التربوية – كلية عجلون الجامعية – جامعة البلقاء التطبيقية

[2].أستاذ مساعد– قسم العلوم التربوية – كلية عجلون الجامعية – جامعة البلقاء التطبيقية

****

تاريخ الإرسال: 2018/02/16 **تاريخ القبول: 2018/06/10** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

هدفت الدراسة الحالية الى التعرف على أثر استراتيجية حل المشكلات في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال لدى طلبة الصف العاشر الاساسي في مادة التربية المهنية حيث تكونت عينة الدراسة من (50) طالب من طلبة الصف العاشر الاساسي في مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين في محافظة عجلون الاردنية، وقد تمثلت أداة الدراسة في اختبار تحصيلي من اعداد الباحث الذي تم تطبيقه قبليا وبعديا في الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي (2016-2017م) وذلك بعد التأكد من صدقه وثباته، حيث أفضت نتائج الدراسة بعد اجراء المعالجة الاحصائية اللازمة الى ما يلي:

1. عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى الدلالة (α=1.0) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة لمهارة الاستنتاج والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟

2. وجود فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى الدلالة (α=1.0) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة لمهارة الاستدلال والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟

الكلمات المفتاحية: استراتيجية حل المشكلات، مهارة الاستنتاج، مهارة الاستدلال، منهاج التربية المهنية.

Abstract

The present study aimed to identify the impact of problem solving strategy in the development of the skills of conclusion and reasoning among the tenth grade students in the field of professional education. The study sample consisted of (50) students of the tenth grade in Abyan Abelin secondary school for boys in Ajloun, The results of the study after the necessary statistical treatment were as follows:

1- There are no statistically significant differences at the level of significance (α = 1. 0) between the mean scores of the experimental group and the control group students for the skill of conclusion, which is due to the application of problem solving method?

2- There are statistically significant differences at the level of significance (α = 1.0) between the average scores of the experimental group and the control group students for the skill of inference, which is attributed to the application of problem solving method?

Keywords: problem solving strategy, conclusion skill, inference skill, professional education curriculum.

مقدمة:

نعيش اليوم في زمن التطور والتقدم والانفجار المعرفي الهائل في كافة المجالات التعليمية والتكنولوجية وغيرها وهذا التطور والتقدم يحتم علينا أن نكون قادرين على معايشة التقدم والتطور بشكل مناسب، وبما أن هذا التطور يشمل جميع المستويات والمجالات، ومنها: المجال التعليمي، حيث تعالت الكثير من الأصوات والتي تنادي بضرورة استخدام الاستراتيجيات والوسائل التعليمية التعلمية الحديثة والتي تساعد على تنمية التفكير لدى الطالب والتي كانت منها استراتيجية حل المشكلات وغيرها الكثير والتي تلعب دورا هاما في تنمية تفكير الطالب وفتح مستويات ذكائه ومدركاته العقلية.

وتعدّ استراتيجية حل المشكلات من الاستراتيجيات الفاعلة في التدريس والتدريب؛ لأنها تساعد الطلبة على إيجاد الحلول بأنفسهم من خلال البحث والتنقيب والتساؤل والتجريب، كما تساعدهم على تحليل وتنظيم أفكارهم في المواقف غير التقليدية، وتُعودّهم على مواجهة المشكلات التي يوجهونها في مواقف مشابهة بثقة واقتدار. **(زيتون،2004)**

إن القدرة على حل المشكلات هو مطلب ضروري في حياة الفرد، فكثير من مواقف الحياه التي تواجهنا هي أساسا تتطلب حل المشكلات .ويعد حل المشكلات أكثر أشكال السلوك الإنساني تعقيدا واهمية، ويتعلم الطلاب ليصبحوا قادرين على اتخاذ القرارات السليمة في حياتهم.**(الجبوري،2010)**

ويعدّ حل المشكلات منشطا هاما ومناسبا، كونه النتاج الأخير لعملية التعليم والتعلم، فالمعارف والمهارات والمفاهيم والتعميمات ليست هدفا في ذاتها، وإنما هي وسائل وأدوات

تساعد الفرد على حل مشكلاته الحقيقية. بالإضافة إلى ذلك فإن حل المشكلات هو الطريق الطبيعي لممارسة التفكير بوجه عام. فليس هنالك علم جديد بدون تفكير وليس هنالك تفكير بدون مشكلات.**(الخطيب،2006)**

ويكتسب الطلبة باستخدام استراتيجية حل المشكلات طرقاً سليمة في التفكير، ويؤدي إلى تكامل استخدام المعلومات، وإثارة حب الاستطلاع نحو الاكتشاف، كما ينمي قدرة الطلبة على التفكير العلمي، وتفسير البيانات بطريقة منطقية وسليمة، ويعطي الطلبة الثقة في أنفسهم ويجعلهم قادرين على مواجهة المشكلات غير المألوفة التي يتعرضون لها**(شبير،2011)**. إن الطريقة المثلى لحل المشكلات الرياضية من المعلم تدريساً، أو من المتعلم تعلماً، يجب أن تقوم على أسس سليمة، ولكي يتم ذلك يتعين استخدام استراتيجية من استراتيجيات حل المشكلات التي تتعامل مع المشكلة على أسس منهجية يراعى فيها التدرج المنطقي لتسلسل عملية التفكير في حل المشكلة.**(شبير،2011)**

ويعدّ تعلم التفكير في وقتنا الحالي هدفاً عاماً وحقاً لكل فرد، مما أدى إلى ظهور ما يسمى بثورة أصحاب العقول والتي هي عبارة عن حركة تدعو إلى تنمية العقل البشري واستثماره في شتى المجالات. فالدور الكبير يقع على عاتق التربويين في مختلف الميادين إلى توجيه الانتباه إلى دور المدرسة في تنمية العقول ورعاية التفكير كونها تعد اللبنة الأولى التي تقوم على تربية الإنسان وتنمية قدراته المختلفة وبالتالي تنمية ملكة تفكير لديه، على اعتبار أن هذا هو الهدف الأول من وجود المدرسة والغاية المُثلى لها .**(عدس، 2000)**

وهناك قناعة لدى التربويين وعلماء النفس بأن الشخصية هي الأسلوب المتفرد للفرد، وأن الطريقة الوحيدة لدراسة الشخصية تأتي من خلال التعرف على نمط التفكير الذي تتبعه الشخصية في مواقف تعليمية وحياتية مختلفة، والتعرف على أبعاد الشخصية وخصائصها. ويهدف التعليم الجامعي بشكل أساسي إلى الوصول بالطالب إلى نمط من الشخصية الناضجة، الناقدة للأحداث من حولها، والتأمل العميق المتأني للمفاهيم والأشياء، والابتعاد عن الإحساس الداخلي المحدود .**(بركات،2005)**

أما التفكير الناقد فيعتبر من المواضيع المهمة والحيوية التي انشغلت بها التربية قديماً وحديثاً، وذلك لما له من أهمية بالغة في تمكين المتعلمين من مهارات أساسية في عملية التعلم والتعليم، إذ تتجلى جوانب هذه الأهمية في ميل التربويين على اختلاف مواقعهم العلمية إلى تبني استراتيجيات تعليم وتعلم مهارات التفكير الناقد. والهدف الأساسي من تعليم وتعلم التفكير الناقد هو تحسين مهارات التفكير لدى الطلبة، التي تمكنهم بالتالي

من النجاح في مختلف جوانب حياتهم، كما أن تشجيع روح التساؤل والبحث والاستفهام، وعد التسليم بالحقائق دون التحري أو الاستكشاف يؤدي إلى توسيع آفاق الطلبة المعرفية، ويدفعهم نحو الانطلاق إلى مجالات علمية أوسع، مما يعمل على ثراء أبنيتهم المعرفية وزيادة التعلم النوعي لديهم .**(أبو جادوو نوفل،2013)**

والتفكير الناقد يعد أحد أنماط التفكير التي تسهم في تكوين فرد أكثر تفتحاً لاستقبال كل ما هو جديد لمواجهة المستقبل وتقبل أفكاره والتكيف معه، ومواجهة ما يفرضه من تحديات وما يثيره من مشكلات، أي انها تؤدي إلى فهم أعمق للمحتوى المعرفي للمتعلم، وتقوده الى الاستقلالية في تفكيره، وتحرره من المسايرة، والتمركز حول الذات، وتجعل من الخبرات التعليمية ذات معنى، وتعزز من سعي المتعلم لتطبيقها وممارستها، وتؤدي إلى تحسين مستوى التحصيل الدراسي، وتجعل المتعلم أكثر إيجابية وتفاعلاً ومشاركة في عملية التعلم، وتعزز من قدرة المتعلم في حل مشكلاته، واتخاذ القرارات المناسبة بشأنها، وتزيد من ثقة المتعلم بنفسه، وترفع من مستوى تقديره لذاته .**(رزوقي وعبد الكريم،2015)**

ويعد التفكير الناقد من أكثر أشكال التفكير المركب استحواذاً على اهتمام الباحثين والمفكرين التربويين، وهو في عالم الواقع يستخدم للدلالة على مهام كثيرة منها الكشف عن العيوب والأخطاء، والشك في كل شيء، والتفكير التحليلي، والتفكير التأملي، ويشمل كل مهارات التفكير العليا في تصنيف بلوم.

وظهرت تعريفات متعددة للتفكير الناقد، ومنها ما أورده **ساون (1991) ,Sawin** من أن التفكير الناقد هو نشاط ذهني تأملي مسؤول ومعقول، ومركز على اتخاذ قرار بشأن ما نصدقه ونؤمن به أو ما نفعله في مواقف معينة، فهذا النمط من التفكير يتضمن التمييز بين الأفكار السليمة والخاطئة.

ويرى **بول وإلدر (2010) ,Paul & Elder** أن التفكير الناقد هو التفكير بالمفاهيم من حولنا، فهو يتطلب بناء شبكة من الأفكار والخبرات للمفاهيم ذات الصلة بالعالم الخارجي، تدخل إلى مخططاتنا أو أبنيتنا المعرفية، والتي تساعدنا على فحص هذا العالم المحيط واختباره.

وقد اعتبر **ساوتون (1995) ,Sutton** التفكير الناقد نشاطاً تفكيرياً ذا مستوى عال يتطلب مجموعة من المهارات المعرفية، وهذا ما أكده **بويس (1996) , Boyce**والذي يتضمن التمييز بين الحقائق المؤكدة والادعاءات المتعددة، والتمييز بين ما له صلة من

الأسباب والادعاءات والمعلوماتو مما ليس له صلة، وتحديد دقة العبارةو واقعيتها، وتحديد مصداقية المصدر، وتعرف الافتراضات غير المصرح بها، واكتشاف التحيز، وتعرف المغالطات المنطقية، وتحديد قوة الادعاءات .إن تمكن الطلبة من مهارات التفكير الناقد يتطلب منهم القدرة على التمييز بين الرأي والحقيقة، والخروج باستنتاجات من المادة العلمية المتاحة، وتعليل الظواهر المرتبطة بموضوع المناقشة، والتوصل إلى الدلالة النوعية للمعلومات، والخروج بتعميمات من المقروء أو المسموع .**(السليتي: 2006)**

يعدّ التفكير الناقد من الموضوعات المهمة والحيوية التي انشغلت بها التربية قديماً وحديثاً، وذلك لما له من أهمية بالغة من تمكين المتعلمين من مهارات أساسية في عملية التعلم والتعليم؛ إذ تتجلى جوانب هذه الأهمية في ميل التربويين على اختلاف مواقعهم العلمية على تبني استراتيجيات تعليم وتعلم مهارات التفكير الناقد **(Critical Thinking Skills)**، إذ إنّ الهدف الأساسي من تعليم وتعلم التفكير الناقد هو تحسين مهارات التفكير لدى الطلبة، والتي تمكنهم بالتالي من النجاح في مختلف جوانب حياتهم، كما أن تشجيع روح التساؤل والبحث والاستفهام، وعدم التسليم بالحقائق دون التحري أو الاستكشاف كل ذلك يؤدي إلى توسيع آفاق الطلبة المعرفية، ويدفعهم نحو الانطلاق إلى مجالات علمية أوسع، مما يعمل على ثراء أبنيتهم المعرفية وزيادة التعلم النوعي لديهم، وتزداد أهميته إذا ما اقتنعنا بوجهة النظر القائلة أن التعلم تفكير، وتتعاظم أهمية تعليم وتعلم التفكير الناقد في هذا البحث إذا ما تناول شريحة مهمة من الطلبة المعلمين في كلية العلوم التربوية الذين يؤمل فيهم أن يعلموا في المستقبل أبناءنا كيف يفكرون.**(مرعي ونوفل،2007)**

مشكلة الدراسة:

تعد استراتيجية حل المشكلات من الاستراتيجيات التي تنمي التفكير الناقد في تعلم المواد الدراسية المختلفة ومنها مادة التربية المهنية خاصة واننا نعيش في عصر الانفجار المعرفي حتى يتمكن الطلبة من وصولهم الى معرفة الحقائق وتحليلها وتفسيرها واصدار الأحكام عليها بالطرق العلمية مستنداً على الأدلة والبراهين بعيداً عن تلقين المعرفة لأنها تقف عائقاً في تنمية مهارات التفكير الناقد، ومن خلال اطلاع الباحث على الدراسات السابقة لاحظ ان هناك تقصير لدى الطلبة في استخدام الاستراتيجيات التدريسية الحديثة من قبل المعلمين وخاصة في مادة التربية المهنية لأن معظم المدرسين يعتمدون على تلقين الطلبة للمعرفة. لذا، لا بدى من توجيه المعلمين في استخدام

استراتيجية حل المشكلات في تنمية مهارات التفكير الناقد لدى طلبة الصف العاشر الاساسي في مادة التربية المهنية.

أسئلة الدراسة:

تتلخص الدراسة في الاجابة عن الاسئلة الاتية:

1. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.1) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة لمهارة الاستدلال والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟
2. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.1) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة لمهارة الاستنتاج والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟

أهدف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على أثر أسلوب حل المشكلات في تنمية مهارات التفكير الناقد (الاستنتاج ــ الاستدلال) لدى طلبة الصف العاشر الاساسي في مادة التربية المهنية.
2. هدفت الدراسة الى معرفة اثر استراتيجية حل المشكلات في تنمية مهارات التفكير الناقد (الاستنتاج ــ الاستدلال) لدى طلبة الصف العاشر في مادة التربية المهنية. والهدف من هذه الدراسة تحسين تدريس مادة التربية المهنية.
3. التعرف على الفروق بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في مهارات التفكير الناقد(الاستنتاج والاستدلال).
4. معرفة الفروق بين تحصيل الطلبة في الاختبار القبلي والاختبار البعدي للمجموعتين الضابطة والتجريبية.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة على النحو الاتي:

- لاستراتيجية حل المشكلات دوراً في تنمية مهارات التفكير الناقد لان استخدام الطرق الحديثة في التدريس يعطي نتائج ايجابية على تحصيل الطلبة.
- تتناول تنمية مهارات التفكير الناقد لدى الطلبة في مرحلة عمرية هامة إذ تعد المرحلة الاساسية العليا من المراحل الهامة في حياة المتعلم من حيث أنها مرحلة أساسية

في تشكيل عقله وشخصيته، لذا يجب البحث عن أفضل الأساليب التي تحقق تنمية قدراته التفكيرية.

محددات الدراسة:

- **الحد الموضوعي**: والذي يدور حول استراتيجية حل المشكلات واثرها في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال لدى طلبة الصف العاشر الاساسي في مادة التربية المهنية

- **الحد المكاني:** تم تطبيق الدراسة في محافظة عجلون وتم اختيار مدرسة للذكور من مدارس المحافظة بالطريقة القصدية وهي مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين.

- **الحد الزماني:** تم تطبيق الدراسة في الفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 2016 - 2017م.

- **الحد البشري:** تقتصر عينة الدراسة على طلبة الصف العاشر في مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين.

- **أداة الدراسة:** وهي عبارة عن اختبار تم تطبيقه على عينة الدراسة قبليا وبعديا.

التعريفات الاصطلاحيةو الاجرائية:

1- استراتيجية حل المشكلات:

يعرفها **الزعبي** (2010) بأنها مجموعة من الإجراءات التدريسية التي تقوم على تقديم مشكلة معينة، وحلها من خلال تحديد المعطيات والمطلوب، وتحديد خطة للحل، وتنفيذ الحل، ومراجعته والتحقق منه.

ويعرفها **الخطيب وعبابنه**(2011) بأنها مجموعة التحركات التي يقوم بها المعلم من حيث التخطيط والتنظيم والتنفيذ للمادة الدراسية، تقوم على طرح الموضوع بصورة مشكلات، يتم التعامل معها وفق خطوات محددة، تتمثل في تحديد وفهم المشكلة، ووضع خطة حل، وتنفيذ الحل، ومراجعة الحل وتوسيع نطاقه. ويكون دور المعلم أثناء التدريس التوجيه والإرشاد، وتقديم التغذية الراجعة للمتعلم.

2- مهارة الاستنتاج:

يعرفها **مرعي ونوفل** (2007) بأنها تشير إلى تحديد وتوفير العناصر اللازمة لاستخلاص النتائج المنطقية للعلاقات الاستدلالية المقصودة أو الفعلية من بين العبارات أو الصفات أو الأسئلة، أو أي شكل آخر للتعبير. كما يقصد بالاستنتاج القدرة على خلق أو تكوين جدل أو نقاش من خلال خطوات منطقية، ومهارات الاستنتاج الفرعية هي: مهارة

فحص الدليل، ومهارة تخمين البدائل، مهارة التوصل إلى استنتاجات. وتعتبر مهارة الاستنتاج احدى مهارات التفكير الناقد.

3- مهارة الاستدلال:

يعرفها (مرعي ونوفل،2007) تشير هذه المهارة إلى ممارسة مجموعة من العمليات التي تعتمد على توليد الحجج والافتراضات والبحث عن أدلة والتوصل إلى نتائج، والتعرف إلى الارتباطات والعلاقات السببية. وتعتبر مهاراة الاستنتاج احدى مهارات التفكير الناقد.

4- منهاج التربية المهنية:

هو احد المناهج الدراسية المقررة من وزارة التربية والتعليم الاردنية والذي يدرس لجميع صفوف المرحلة الاساسية والتي تبدأ من الصف الاول الاساسي ولغاية الصف العاشر الاساسي، حيث يسعى هذا المنهاج الى تزويد الطلبة بالمعارف والخبرات والمهارات العملية والتي تفتح للطالب ابواب سوق العمل.

الدراسات السابقة:

لقد قام الباحث بالرجوع الى الادب النظري والدراسات السابقة للاستفادة منها في الدراسية الحالية حيث تم التطرق الى بعض الدراسات ذات العلاقة بمجال وموضوع الدراسة الحالية، وهي على النحو التالي:

1- دراسة الخوالدة (2015) :

هدفت الى معرفة أثر التدريس باستخدام استراتيجية الوسائط المتعددة في التحصيل وتنمية مهارات التفكير الناقد لدى طلبة الصف العاشر الأساسي في مبحث التربية الإسلامية بعمان الثانية بالمملكة الأردنية الهاشمية، ولتحقيق أهداف الدراسة تم بناء برنامج تدريسي باستخدام استراتيجية الوسائط المتعددة، كما تم استخدام اختبار تحصيلي بمادة التربية الإسلامية واختبار تورانس للتفكير الإبداعي، وتكونت عينة الدراسة من (62) طالب تم اختيارهم بطريقة قصدية توزعوا على شعبتين دراسيتين، وقد تم عشوائياً تحديد إحداهما كمجموعة ضابطة قوامها (34) طالبا تم تدريسهم بالطريقة الاعتيادية، والأخرى تجريبية قوامها (28) طالبا درست باستخدام استراتيجية الوسائط المتعددة .وأظهرت النتائج تفوق المجموعة التجريبية التي درست استراتيجية الوسائط المتعددة بالتحصيل والتفكير الناقد على المجموعة الضابطة .وفي ضوء تلك النتائج أوصت الدراسة بضرورة تدريب المعلمين على استخدام استراتيجية الوسائط المتعددة في تدريس التربية الاسلامية.

2- دراسة الزعبي (2014):

هدفت إلى تقصي أثر استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات في تنمية مهارات التفكير الإبداعي الرياضي لدى طلبة معلم صف في جامعة اليرموك، وتكونت العينة من (98) طالب وطالبة وزعوا على مجموعتين، مجموعة تجريبية قوامها (48) طالباو مجموعة ضابطة قوامها (50) طالبا. تم بناء اختبار للتفكير الإبداعي الرياضي، ثم طبق على المجموعتين التجريبية والضابطة قبل المعالجة وبعدها بعد التحقق من صدقه وثباته، كما تم تطبيق استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات لمساق الرياضيات في وحدات الهندسة الإقليدية، القياس، والهندسة المستوية على المجموعة التجريبية. وقد أظهرت النتائج تحسنا في مهارات التفكير الإبداعي الرياضي (الطلاقة، والمرونة، والأصالة) لدى طلبة المجموعة التجريبية. كما وجدت الدراسة فروقا دالة إحصائيا بين المجموعتين التجريبية والضابطة في مهارات الطلاقة والمرونة والأصالة وفي الدرجة الكلية للاختبار لصالح المجموعة التجريبية. وأظهرت النتائج تحسنا في مستويات التفكير الإبداعي للمجموعة التجريبية، مقارنة مع مستويات المجموعة الضابطة، وتوزعت نتائج طلبة المجموعة التجريبية في المستويات (3،2،1) وأخيرا أوصت الدراسة باستخدام برامج واستراتيجيات تدريسية وبيان أثرها في تنمية التفكير الإبداعي الرياضي لدى الطلبة وفي مختلف المراحل الدراسية.

3- دراسة الخطيب وعبابنه (2011):

هدفت إلى تقصي أثر استخدام استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات على التفكير الرياضي، والاتجاهات نحو الرياضيات لدى طلاب الصف السابع الأساسي في الأردن .تكونت عينة الدراسة من (104) طالبا من الصف السابع الأساسي، قسموا إلى مجموعتين عشوائياً، مجموعة تجريبية درست باستخدام استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات،و مجموعة ضابطة درست بالطريقة الاعتيادية .وقد أظهرت النتائج المتعلقة بالتفكير الرياضي تفوق طلاب المجموعة التجريبية على طلاب المجموعة الضابطة، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في التفكير الرياضي تعزى للتفاعل بين استراتيجية التدريس والمستوى التحصيلي . وأن اتجاهات طلاب المجموعة التجريبية كانت أفضل من اتجاهات اقرانهم من المجموعة الضابطة، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في اتجاهات الطلاب نحو الرياضيات تعزى للتفاعل بين استراتيجية التدريس والمستوى التحصيلي.

4- دراسة الشرقي (2005):

هدفت الى قياس مستوى التفكير الناقد لدى طلبة الصف الأول الثانوي في مدينة الرياض، ومعرفة العلاقة بين مستوى هذا التفكير، وكل من الرغبة في الالتحاق بأحد الأقسام العلمية أو الأدبية، والتحصيل الدراسي. ولتحقيق هذا الغرض تم إعداد اختبار مكون من (69) فقرة وتطبيقه على عينة مكونة من (288) طالب. وقد أشارت نتائج الدراسة الى أن مستوى التفكير الناقد لدى طلبة الصف الأول الثانوي كان متوسطا، كما وجدت فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0.05) في مستوى التفكير الناقد، والرغبة في الالتحاق بأحد الأقسام العلمية، أو الأدبية لصالح طلبة الأقسام العلمية. كما أشارت النتائج الى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (0،05) في مستوى التفكير الناقد لدى الطلاب تعزى الى مستوى التحصيل الدراسي.

5- دراسة سليمان (2006):

هدفت إلى الإجابة عن ثلاثة تساؤلات رئيسة: هل يختلف التفكير الناقد باختلاف نوع التعليم؟ وهل توجد فروق في التفكير الناقد تعزى للجنس؟ وما هو تأثير كل من " الذكاء، الدافع للإنجاز، وموضوع الضبط " على التفكير الناقد؟ وتكونت عينة الدراسة من (320) طالبا وطالبة بمدينة التل الكبير بمحافظة الإسماعيلية. وأظهرت النتائج وجود فروق دالة إحصائياً في التفكير الناقد لصالح طلاب التعليم التجاري مقارنة بطلاب التعليم الزراعي، ووجود فروق غير دالة لصالح طلاب التعليم التجاري مقارنة بطلاب التعليم العام.كما وجدت فروق دالة إحصائياً في التفكير الناقد تعزى للجنس ولصالح الإناث. بينت النتائج وجود تأثير مباشر ضعيف للذكاء على التفكير الناقد وتأثير متوسط للدافع للإنجاز، بينما لم يكن هناك تأثير لموضع الضبط.

6- دراسة أثاري وآخرين (2012) Athari et al:

هدفت الى تقييم مهارات التفكير الناقد لطلاب كليات العلوم الطبية (التمريض، الصيدلة) خلال فصلين دراسيين متتاليين. وتساءلت هل يمكن تطوير مهارات التفكير الناقد؟ حيث أخضعت مجموعة من الطلاب في جامعة أصفهان لاختبار كاليفورنيا للتفكير الناقد وثم قياس قدرة الطلاب على التفكير الناقد بعد الفصل الدراسي الأول، وبعد الفصل الثاني لملاحظة مدى التغير في التفكير الناقد وقد أظهرت النتائج أن مستوى درجات الطلاب في مهارات التفكير الناقد في الاختبار الثاني أقل من درجاتهم في

الاختبار الاول، وتم الاستنتاج على أن عملية تحسين المناهج التي تدرس ضروري لتطوير مهارات التفكير الناقد.

7- دراسة بولوك وتيناري (2010) Buluc & Taneri:

هدفت الى التعرف على التفكير الناقد ومهارات حل المشكلات لطلاب الجامعة الذين تم إعدادهم ليصبحوا معلمي المرحلة الابتدائية وجدت فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في كل من التفكير الناقد وحل المشكلات لصالح الإناث.

8-دراسة العمري (2005):

والتي هدفت الى استقصاء أثر برنامج تعليمي تعلمي، مستند إلى طريقة حل المشكلات الإبداعي في مستويات التفكير العليا في وحدة الفقه الإسلامي، لدى طلبة المرحلة الأساسية العليا في الأردن، وتكون أفراد الدراسة من (60) طالبا من طلبة الصف العاشر الأساسي، التابعين لمديرية إربد الأولى، بحيث تم توزيعهم إلى مجموعتين متساويتين؛ تجريبية وضابطة، وباستخدام اختبار تحصيلي مكون من (45) فقرة، أشارت نتائج الدراسة إلى وجود فروق دالة إحصائيا لصالح طريقة التدريس القائمة على حل المشكلات إبداعيا، في تنمية مهارات التفكير العليا لدى طلبة المجموعة التجريبية.

الجانب الميداني وإجراءاته المنهجية

منهج الدراسة:

قام الباحث باستخدام المنهج شبه التجريبي وذلك لمناسبته وطبيعة الدراسة الحالية.

مجتمع الدراسة:

يتألف مجتمع الدراسة من طلبة الصف العاشر الاساسي في مدارس منطقة عبين عبلين التابعة لمحافظة عجلون وهي مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين والبالغ عدد طلبتها (100) طالبا، حيث يتواجد في المدرسة المذكورة اربعة شعب للصف العاشر الاساسي.

عينة الدراسة:

تكونت عينة الدراسة من (50) طالبا من مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين مقسمين الى اربعة شعب للصف العاشر الاساسي حيث تم اختيار شعبتين منهم باستخدام الطريقة العشوائية البسيطة وقد تم تقسيمها الى مجموعتين: -

-المجموعة التجريبية: وتكونت من (25) طالبا والذين تم تدريسهم باستخدام استراتيجية حل المشكلات.

- المجموعة الضابطة: وتكونت من (25) طالبا والذين تم تدريسهم بالطريقة التقليدية

أدوات الدراسة:

تمثلت في اختبار تكون من (20) فقرة من نوع الاختيار المتعدد من مهارات التفكير الناقد وهي: الاستنتاج، والاستدلال لمعرفة اثر استراتيجية حل المشكلات في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال لدى الطلبة وانعكاسه على التحصيل.

صدق الأداة: تم التأكد من صدق اداة الدراسة وذلك من خلال عرضها على مجموعة من الاساتذة المحكين من تخصصات المناهج والتدريس والقياس والتقويم في قسم العلوم التربوية في كلية عجلون الجامعية التابعة لجامعة البلقاء التطبيقية والبالغ عددهم (8) محكين، حيث ابدى (6) من المحكمين وجهة نظرهم في مناسبة اداة الدراسة لغايات القيام بالدراسة الحالية، وبذلك فقد تم اعتماد رأي المحكمين كدليل على صدق اداة الدراسة.

ثبات الأداة: تم التأكد من ثبات أداة الدراسة وذلك من خلال تطبيقه على عينة استطلاعية من شعبة لم تدخل في الدراسة ولكن من نفس المدرسة وتدرس نفس المنهاج وكان ذلك قبل اجراء الدراسة بأسبوعين، ثم بعد ذلك تم تطبيقها على عينة الدراسة كاختبار قبلي للشعبتين في مدرسة عبين عبلين الثانوية للبنين، ثم تم تطبيقه بعد اسبوعين على المجموعة التجريبية والتي كان عدد الطلبة فيه (25) طالبا والتي تم تدريسها باستخدام استراتيجية حل المشكلات لمعرفة اثرها في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال والمجموعة الضابطة وعددها (25) طالبا والتي تم تدريسها بالطريقة التقليدية، والجدول رقم (1) يوضح نتائج الاختبار القبلي للمقياس:

الجدول رقم (1)يوضح التطبيق القبلي لمقياس مهارتي الاستنتاج والاستدلال للمجموعتين التجريبية والضابطة

المهارة	المجموعة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	مستوى الدلالة
الاستنتاج	التجريبية	26.34	3.56	0.86	0.01
	الضابطة	25.48	3.64		

الاستدلال	التجريبية	26.74	3.36	0.68	0.01
	الضابطة	24.34	3.49		

يتبين من خلال نتائج الجدول رقم (01) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) بين طلبة المجموعتين التجريبية والضابطة في التطبيق القبلي لمقياس تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال الأمر الذي يؤكد تكافؤ مجموعتي الدراسة في قدراتهم التفكيرية قبل استخدام أسلوب حل المشكلات.

نتائج الدراسة:

بعد تطبيق إجراءات الدراسة، وتحليل البيانات الإحصائية تم التوصل الى النتائج التالية:

أولاً / النتائج المتعلقة بالسؤال الأول، والذي مفاده:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.1) بين متوسط درجات طالبات المجموعة التجريبية وطالبات المجموعة الضابطة لمهارة الاستنتاج والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟

قام الباحث بإجراء اختبار (ت) للفروق بين متوسطات الدرجات لمهارة الاستنتاج، والجدول رقم (2) يوضح النتائج المتوصل اليها

الجدول رقم (2)يوضح نتائج التطبيق البعدي لمقياس تنمية مهارة الاستنتاج للمجموعتين التجريبية والضابطة لمهارة الاستنتاج.

المجموعة التجريبية		المجموعة الضابطة		قيمة ت	مستوى الدلالة
المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري		
68.14	3.59	64.44	3.55	7.32	دالة إحصائياً عند مستوى (0.01)

يتضح من خلال نتائج الجدول رقم (02) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) في مهارة الاستنتاج ولصالح طلبة المجموعة التجريبية الذين درسو وفق أسلوب حل المشكلات، وقد اتفقت هذه النتيجة مع نتائج دراسة كل من (العمري،2005) و(الخوالده،2015) و(الزعبي،2014)و (العمري،2005).

ثانياً: النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني، والذي مفاده:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.1) بين متوسط درجات طلبة المجموعة التجريبية وطلبة المجموعة الضابطة لمهارة الاستدلال والتي تعزى إلى تطبيق أسلوب حل المشكلات؟

قام الباحث بإجراء اختبار (ت) للفروق بين متوسطات الدرجات لمهارة الاستدلال، والجدول رقم (3) يوضح هذه النتائج.

الجدول رقم (3) يوضح نتائج التطبيق البعدي لمقياس تنمية مهارة الاستدلال للمجموعتين التجريبية والضابطة لمهارة الاستدلال.

المجموعة التجريبية		المجموعة الضابطة		قيمة ت	مستوى الدلالة
المتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط	الانحراف المعياري		
9.48	0.68	9.34	0.74	1.45	غير دالة

يتضح من خلال نتائج الجدول رقم (03) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.01) لمهارة الاستدلال بين المجموعتين التجريبية والضابطة وقد اتفقت هذه النتيجة مع نتائج دراسة كل من

(athari et al,2012) و(سليمان،2006)

مقترحات الدراسة:

1- تدريب المعلمين على أسلوب حل المشكلات لكي يسهموا في تنمية مهارتي الاستنتاج والاستدلال بشكل خاص ومهارات التفكير الناقد بشكل عام لدى الطلبة.

2- تضمين محتوى المناهج الدراسية مواقف ومشكلات تتحدى أبنية وقدرات الطلبة العقلية.

3- الاهتمام بتنمية مهارات التفكير الناقد لدى الطلبة عن طريق الاستراتيجيات والطرائق التي أثبتت الدراسات التربوية فاعليتها وجدواها.

قائمة المراجع:

أولاً: مراجع باللغة العربية:

1. بركات، زياد (2005). العلاقة بين التفكير التأملي والتحصيل لدى عينة من الطلاب الجامعيين وطلاب الثانوية العامة في ضوء بعض المتغيرات الديموغرافية. مجلة العلوم التربوية والنفسية، العدد(4) المجلد(6)، ديسمبر.

2. مرعي، توفيق ونوفل، محمد بكر.(2007). مستوى مهارات التفكير الناقد لدى طلبة كلية العلوم التربوية الجامعية (الأونروا).مجلة المنارة، المجلد(13)،العدد(4)،289-342.

3. محمد أحمد الخطيب.(2006) . أثر استخدام استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات في تنمية التفكير الرياضي والاتجاهات نحو الرياضيات لدى طلاب الصف السابع الأساسي في الأردن" ، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن.

4. الزعبي، علي محمد.(2014). أثر استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات في تنمية مهارات التفكير الإبداعي الرياضي لدى طلبة معلم صف. المجلة الاردنية في العلوم التربوية، المجلد(10)،العدد(3)،305-320.

5. رزوقي، رعد وعبدالكريم، سهى (2015). التفكير وأنماطه، الجزء الأول، الأردن. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة .

6. شبير، عماد رمضان محمد.(2011). أثر استراتيجية حل المشكلات في علاج صعوبات تعلم الرياضيات لدى طلبة الصف الثامن الأساسي. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الازهر- غزة، كلية التربية، قسم المناهج وطرق التدريس، فلسطين.

7. الجبوري، عزيز محمد علي.(2010).اثر استخدام طريقة حل المشكلات في تحصيل طلاب الصف الرابع العلمي لمادة الفيزياء وتنمية ميلهم العلمي مجلة ابحاث كلية التربية الاساسية، المجلد(10)،العدد(3)،75-109.

8. السليتي، فراس محمود (2006). التفكير الناقد والإبداعي استراتيجية التعلم التعاوني في تدريس المطالعة والنصوص. ط 1، الأردن .أربد: عالم الكتب الحديث .

9. الخطيب، محمد وعبابنة، عبدالله.(2011). أثر استخدام استراتيجية تدريسية قائمة على حل المشكلات على التفكير الرياضي والاتجاهات نحو الرياضيات لدى طلاب الصف السابع الأساسي في الأردن. مجلة دراسات للعلوم التربوية، المجلد(38)،العدد(1)،189-204.

10. سليمان، السيد (2006). التفكير الناقد وعلاقته بالذكاء والدافع للإنجاز وموضوع الضبط ونوع التعليم لدي عينة من طلاب المدارس الثانوية"، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، كلية التربية، المجلد الثاني عشر، العدد3، ص 119-146.

11. الشرقي، محمد (2005). التفكير الناقد لدى طلاب الصف الأول الثانوي في مدينة الرياض وعلاقته ببعض المتغيرات. مجلة العلوم التربوية والنفسية، العدد (2) المجلد (6)، البحرين.

12. عدس، محمد عبد الرحيم (2000). "المدرسة وتعليم التفكير". ط1. الأردن .عمان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

13. أبو جادو، صالح، ونوفل، محمد (2013). تعليم التفكير: النظرية والتطبيق، الطبعة الرابعة،، الأردن .عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع .

14. زيتون، عايش.(2004) . أساليب تدريس العلوم، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، المملكة الاردنية الهاشمية.

15. العمري، حسن .(2005). فاعلية برنامج تعليمي مستند إلى طريقة حل المشكلات الإبداعي في تنمية مستويات التفكير العليا لدى طلبة المرحلة الأساسية العليا في مادة الفقه. أطروحة دكتوراه، جامعة عمان العربية، عمان، الأردن.

ثانياً: مراجع باللغة الاجنبية:

16. Athari, Zeinab S., Sharif, Sayyed M., Nasr, Ahmad R., & Nematbakhsh, Mehdi (2012). **Assessing critical thinking in medical sciences students in two sequential semesters: Does it improve?** .Journal of Education and Health Promotion. 1 October.

17. Buluç B, Kuru O, Taneri A (2010). **Problem solving skills of pre-service teachers in department of primary school teaching.** 9th National Symposium on Elementary School Teacher Abstract Book. Firat University, Faculty of Education. pp. 535-538.

18. Boyce, M.E. (1996). **Teaching critically as an act of praxis and resistance**. Electronic Journal of Radical Organization Theory. Summer: 1-13.

19. Paul, R. and Elder, L. (2010**). The Miniature Guide to Critical Thinking Concepts and Tools**. Dillon Beach: Foundation for Critical Thinking Press

20. Sawin, G. (1991**). General semantics as critical thinking: A personal view.** ETC., 48, 306-309.

21. Sutton, R. (1995). **Realism and Other Philosophical Mantras**. Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines, 14.4, 18 pars. Retrieved online from http://www.shss.montclair.edu/inquiry/summ95/sutton.html

يوم تكويني: التجربة الجمالية (مفاهيم ومقاربات)

11 ماي 2017

تنظيم فرقة البحث:" التجربة الجمالية والفنية للفن بالجزائر"

نعتقد بأن الجمال حركة تعبيرية ترتبط بسؤال المعنى والمقصد، وأن كل تعبير يتغذى من نظرية المقاصد الاجتماعية، فالعمل الفني ينخرط في تشكيل تصورات الجماعة عن ماضيها، وحاضرها، ومستقبلها، عن الفوضى والنظام، عن التّقدم والتّخلف، وبصفة عامة هو تعبير عما هو كائن وما ينبغي أن يكون.



إن الجمالية نزعة إنسانية متجذرة في كل شعوب العالم، لكن يختلف حضورها من شعب لآخر، ولذلك لا يستطيع الإنسان توحيد المعايير التي تُحدد معنى الجمال، فليس هناك قاعدة أو مسطرة نفرق بها بين جميل وجميل، بل التّفرقة معايرها التّجربة والفطنة والدّراية والذّوق.

إن مكانة الجمال ليس فقط في التّعبير الفني السّائد اليوم، بل مكانة الجمال تنكشف في مضامين الحياة، وخاصة الدين والسياسة، فالثقافة الإنسانية ثقافة جمالية، ومكانة الجمال يمكن التعرف عليها في كثير من المواطن الإبداعية.

المحاور:

1. مفهوم التجربة الجمالية؛
2. التجربة الجمالية في الفكر الإسلامي؛
3. التجربة الجمالية في الفلسفة الغربية؛
4. الفن في الجزائر (رؤية تاريخية).

نحو تأويل جديد للحضارة وأنطولوجيا الاختلاف عند جيل دولوز

مليكة حفيان

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس

****

تاريخ الإرسال: 2018/03/23 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

تتعامل انطولوجيا الاختلاف لجيل دولوز مع طبيعة الهوية من خلال صياغة جديدة لمفهوم الاختلاف على أنه عامل مُكون، بدلاً من التفكير في أن الاختلاف هو علاقة ملحوظة بين الكيانات المنشأة بالفعل أو المعروفة. إن النظرة التقليدية نحو الهوية، بخلاف انطولوجيا الاختلاف، تحاول تحديد هوية شيء معين ضمن خواصه الأساسية، وتشغل هذه النظرة تقريبا تاريخ الفلسفة بأكمله. وعلى النقيض من ذلك فإن الهوية تُأخذ حسب دولوز ضمن العلاقة المتغيرة لمجموع العلاقات، حيث تمثل الهوية تحديدا ثانويا.

الكلمات المفتاحية: الاختلاف؛ التكرار؛ الهوية؛ الحرية؛ الإبداع؛ الحضارة؛ الثقافة؛ المركزية الغربية.

Abstract:

Differential ontology of Gilles Deleuze deals with the nature of identity by formulating a concept of difference as constitutive, rather than thinking that difference is an observable relationship between entities which are already established or known. The traditional view towards the identity, unlike the tradition of differential ontology, attempts to situate the identity of a given thing in its essential properties, and this view almost occupies the entire history of philosophy. In contrast, differential ontology of Deleuse includes identity as the ever-changing relationship of relationships in which identity is found as a secondary determination.

Keywords: Difference, Identity, Freedom, creativity, Civilization, Culture, Western-Centrism.

مقدمة:

أمام أنماط جديدة من الحقائق النسبية التي يفرضها الواقع المعاش، حدست الفلسفة الغربية نهاية كل يقين. كان ذلك بوعي منها بهذا التغير مدركة نهاية فضاءاتها التقليدية. وبهذا، بات من الأجدر لفلاسفة الغرب أن يدركوا متطلبات الحاضر الجديد بمواجهة هذا الزخم الهائل من موجات السرعة المنخطفة التي تعيشها القيم الفكرية والسلوكية الآنية عبر التغير اللحظي. في هذا الإطار يأتي جيل دولوز[1](Gilles Deleuze) منشغلا بهموم عصره الذي شهد تفوقا كبيرا للمنظومة التقنية الإعلامية المولدة لأنظمة فكرية جديدة، إذ صار لزاما عليه، أن يتصدى لذلك الغزو من أجل أن يكشف عن مسارات فكرية جديدة تخالف اللعبة التقليدية المتعارف عليها من مركزية حضارية غربية.

وقد استوعب دولوز المحطات الفلسفية الكبرى التي جسدها الفكر الهيدغري ومحتواه الأنطولوجي، وإنْ كان قد تشبع كثيرا بفكر نيتشه الذي طغى على الساحة الفكرية الفرنسية، خصوصا على فلاسفة ما بعد الحداثة، فإنه اختار أن يعيد اكتشاف الفكر النيتشوي والكانطي والفلسفة التجريبية مع هيوم، وهو لم يتوقف عند هذا الحد من الاكتشاف، بل شدّ رحاله إلى العديد من المحطات الفلسفية الكبرى التي أنتجها العقل الغربي، فضلا عن اهتمامه بالأدب والفن عموما باعتباره فكرا لا يقل شأنا عن الفكر الفلسفي، مركزا في الأساس على دلالات الحرية أو نشاطها الفعلي والدخول فيما يسمى الاختلاف، حيث إن الآخر يختلف عني وأنا بدوري أختلف عنه، ولسنا نتشابه أو نتماثل، ففي التشابه والمماثلة نكران للهوية وتجسيد للميوعة أو التقليد، وبالتالي للاغتراب.

هذا هو الموضوع الهام المتمثل في فلسفة الاختلاف، والذي بحث فيه جيل دولوز بعمق وتمثلت جدّته في التفكير، حيث أراد بناء ما هو جديد والمجيء بفكر مختلف ومبدع له صلة بالراهنية. وقد تجلى هذا من خلال طريقته الخاصة في التفكير، حيث لم يبحث عن الأصول والماهيات والمبادئ والغايات والكليات...الخ، وإنما ركز اهتمامه على الأحداث والفرادات في صيرورة. لذلك صدق من قال عنه: "إنه عند دولوز يغدو الفكر

---

[1] جيل دولوز(1925-1995)فيلسوف فرنسي، لقب بالنيتشوي الجديد نظرا لتأثره الشديد بنيتشه. اهتم بتاريخ الفلسفة لا من أجل إعادتها بل من أجل خلق فلسفة جديدة لأن مهمة الفلسفة كما يرى تكمن وظيفتها في خلق المفاهيم. له كتب عديدة:ما هي الفلسفة،الاختلاف والتكرار، نيتشه،نيتشه والفلسفة، سبينوزا ومشكلة التعبير وغيرها.

رحلة غير مستقرة."[1] وبالفعل لا يستقر الفكر لديه وإنما يتواصل في الترحال من فيلسوف لآخر، من فلاسفة الفعل كسبينوزا ونيتشه وبرغسون إلى أدباء الفعل، هم أدباء الرفض والتمرد مثل كافكا، ولاورنس وكرواك.

فماذا يعني الاختلاف عند دولوز؟ هل هناك علاقة بين الاختلاف والتكرار؟ وكيف تتحقق الحياة بحضور الاختلاف؟ وهل الحضارة الحقة هي التي تعترف بالآخر المختلف وتضمن له شروط الحياة؟ كيف يكون للمتعدد نصيب في الحياة خلافا للواحد الذي طغى على الفكر قرونا؟ وما علاقة الحرية بالاختلاف؟

1. دولوز، والبعد الثقافي:

دولوز وهو يعالج مثل هذه القضايا لا يتساءل حول الـ "أنا" « Le je » بالمعنى الديكارتي، بل يتساءل حول الـ "نحن" « Le nous » بالمعنى النيتشوي، وهذا هو سؤال الراهن: ما الذي نحن بصدد أن نصير عليه؟

يجب الحديث في البداية عن الثقافة كعنصر حضاري شيده البشر، غير أن هذه الثقافة كما يبيّن لنا دولوز لم تكن نتاجا لبناء حرّ، وإنما كانت خلاصة بناء ناتج عن ضغط قوى تفرض ذاتها كسلطة قاهرة، منظِمة، عادلة، ترفض الفوضى والخروج عن قوانينها التي سطرتها من أجل ضمان حياة القطيع. فالتدجين هو عمل الثقافة حتى يبقى الإنسان خانعا وتابعا، وهذا ما عملت عليه الثقافة الغربية من أجل جعل الانسان في حالة تبعية دائمة ينفعل ولا يفعل، أو يفعل وهو غير آبه بما يُملى عليه من إجراءات تطوقه من كل جانب وتعطيه قواعد وثوابت تفرضها عليه فرضا معتبرة إياها بأنها الكمال والمثالي والحقيقة التي ما بعدها حقيقة باعتبارها مطلقة حاملة للمعنى.

ولعلنا نجد في فلسفة نيتشه القائمة على الشك خير سند، لأن دولوز استوعب فلسفة نيتشه أيما استيعاب لذلك لقب بالنيتشوي الفرنسي، فإذا كان الشك عند نيتشه هو أساس المعرفة ووسيلة هدم الأكاذيب والتصورات الزائفة، فإن ما يسمى بالحقيقة لا يمكن الرضا به أو القبول، وإلا كان الشك منعدما، وحلّ الزيف والخداع محل المعرفة المتولدة عن النقد. فكل من يسبّ أو يطيح بالحياة الرحيبة المفعمة بالحيوية والرغبة والنشوة وفق حرية يتمتع بها الأفراد، فهذا ليس إلا قتل للرغبة في الحياة، كما يرى في ذلك جيل دولوز، حيث يقول في هذا السياق: "إن الثقافة في التاريخ تتلقى معنى مختلفا جدا عن جوهرها الخاص بها، بما أنها مأسورة على يد قوى أجنبية

---

[1] Sébastien Charbonnier: Deleuze Pédagogue. L'Harmattan. Paris. 2009. P. 115

ذات طبيعة مختلفة تماما."[1] يبدو إذاً المعنى الحقيقي للثقافة قد حل محله معنى مزيفا هو من صنيع قوى تفرض وجودها كصانعة للقرار وتجعل الإنسان كائنا مفعولا به لا فاعلا وفق عدالة، هي العقاب، حيث "استخدمت الثقافة دائما الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلا، المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة متسببة، وعد لم يتم الوفاء به."[2] أي فرضت عليه العقاب، وبالتالي فعليه أن يتألم ويتحمل مسؤوليته عن كل شيء حتى ولو لم يكن له الخيار. يمكننا أن نجد أحسن مثال عن ذلك من أجل الترفع عن الحياة واعتبارها آيلة للزوال وعلى غرار ذلك يجب احتقار الجسد والإيمان بأن العالم الدنيوي عالم منحط، مدنس وقذر. وهذا ما نجده في فلسفة أفلاطون، وقبله سقراط، هذان الفيلسوفان المثاليان اللذان أرادا من الإنسان أن يقمع رغبته في الحياة، وكل ما له صلة بالواقع الحسي، وبأن يعيش مقموعا، مترفعا وزاهدا، لأن الحقيقة في نظرهما، توجد هناك في العالم المثالي السرمدي وهو عالم الخير. أما هنا، في هذا العالم الحسي المادي، ما هو إلا عالم الشر والحروب، والصراع...الخ

فكيف للإنسان باعتباره كائناً مفعماً بالحيوية، له جانب طبيعي غرائزي كامن فيه أن يتنكر له؟ كيف يقمع نفسه؟ ولماذا يجعل قطيعة بينه وبين العالم الواقعي الحسي الذي يعيشه ويتنفس فيه؟ أليس هذا نوع من الجنون أو وسيلة من أجل جعل الأفراد خانعين وما عليهم إلا تقبل كل ما هو موجود في هذا الوجود الحسي؟ وبالتالي، القبول وعدم الرفض أو التمرد، بل عليهم إعلاء رغباتهم وأهوائهم. هذا ما أسسته الحضارة الغربية بالفعل، حيث أنشأت إنسانا ارتكاسيا، ويكفيها أنها حققت التطور المادي والتكنولوجي بشتى الصور الفائقة، غير أن الفرد صار مقموعا، والطبيعة حلت محلها التكنولوجيا بسياستها المعقدة، وحل محل الإنسان العامل الآلة الأتوماتيكية من أجل التعجيل برحيل الإنسان.

إن دولوز يوجهنا من خلال قوله: "هاكم معادلة العقاب التي تحدد علاقة بين الإنسان والإنسان، هذه العلاقة بين الناس تتحدد وفقا للمعادلة،على أنها علاقة دائن بمدين: تجعل العدالة الإنسان مسؤولا عن دين. وتعبر العلاقة بين الدائن والمدين عن

---

[1] دولوز جيل: نيتشه والفلسفة، تر:أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2001، 2، ص177

[2] المصدر نفسه، ص172

نشاط الثقافة في سيرورة الترويض أو التكوين الخاصة بها."[1] لذلك، فإن الحضارة الغربية فاعلة بمفعولها، فاعلة بقوتها القمعية. والذي سنح لهذه القوة أن تتشكل هو المفعول الذي يضطغن دوما ويهب نفسه أضحية للتدجين. لأنه جعل نفسه مع القطيع يتحمل دوما ويصبر على كل شيء. أليست الفلسفات المثالية هي من جعلته هكذا في هيئة القطيع ؟

إن الحضارة الغربية هي حضارة بدون روح، وبدون قلب، كما "قال ماكس ويبر(weber) بأن العالم الرأسمالي الحديث كان ولا يزال عالم المتخصصين بدون روح والسبرانيين بدون قلب."[2] لأن همهم جني المال في أسرع وقت،وصناع الاقتصاد الرأسمالي همهم الربح على حساب الإنسان(على حساب صحته، قلقه...). ولم تعد الحياة الحديثة إلا مادية في أقصى معانيها ألغت الروح وصار كل شيء مادي، كما وصفت ذلك المفكرة كارن آرمسترنغ، بأن ما بشر به كارل ماركس بأن كل شيء سيغدو ماديا، وبأن المادة ستطغى على كل شيء، قد وقع بالفعل في عهد نيتشه ومات الإله أو أفل كل ما هو روحي لتحل محله القوة، قوة المال والنفوذ.[3] فصناع الحضارة وصناع الثقافة هم الأسياد، عدا ذلك، فهم عبيد، ذلك بأن مالكي الحضارة هم صناع القرار، عارفين وعالمين، وأما الغير فهو متخلف، همجي، وجاهل ينبغي أن يخضع لسيده المتحضر، وأن يتبعه ويقلده. وبالتالي، يرزح تحت سيطرته، فإن كان المُلك هو "التغلب والحكم بالقهر."[4] كما شرح لنا ذلك العالم ابن خلدون، فإن المغلوب هو تابع دوما للغالب، ذلك بأن الملك هو الرفعة والسيادة الحاصلة بالقوة. يمكننا أن نضرب مثلا عن الإنسان العربي فهو في منظور الإنسان الغربي كائن متخلف وأما الغربي في منظور العربي فهو المتفوق والمتحضر.

إن المعادلة واضحة: تقدم/تخلف=غالب/مغلوب كون أن المتقدم ليس سابقا لزمن المتخلف فحسب، وإنما غالبه ومنتصر عليه بقوة العلم والتكنولوجيا والماركتينغ أو

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 172-173

[2] Yves Cusset & Stéphane Habier: Habermas et Foucault (Parcours croisés confrontations critiques) éd. CNRS. Paris. 2006. P76.

[3] كارن آرمسترنغ: مسعى البشرية الأزلي، الله لماذا؟ تر:فاطمة نصر-هبة عارف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 391-392

[4] ابن خلدون عبد الرحمن:المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانية، بيروت، د/ط، 1967، ص244

التسويق والمعلوماتية. إنها قوة الغرب وما حققته الحضارة الغربية من إنجازات وأكبر إنجاز هو التحكم والسيطرة على العالم المتخلف الذي سبقه الزمن.

لهذا، فإننا نجد أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت يتحدث عن شرعية الرجل الغربي في السيادة على الطبيعة عن طريق العلم، ما دام العلم عنصر من عناصر الثقافة وهو اكتساب عظيم حقق التفوق، وبالتالي التغلب والانتصار على الآخر. يقول ديكارت: "يمكن إيجاد فلسفة عملية- نفعية بدلا عن فلسفة نظرية غير مفيدة تقوم على إدراك ما تملكه الأشياء من قوة وفعل هذا الإدراك، وهذه المعرفة العلمية بالأشياء بواسطتها نستطيع أن نجعل من أنفسنا بذلك سادة على الطبيعة ومالكيها."[1] يبدو الأمر واضحا بشأن السيادة التي ابتغاها ديكارت حتى على الغير باعتباره موضوعا منفصلا عن الذات، هذه الأخيرة هي المفكرة العارفة والعالمة، بمعنى أدق الذات الغربية وهي في برجها الشامخ تنظر وتتأمل الآخر وتسيطر عليه وفق نظامها الذي شكلته هي كذات مفكرة، بنت ذاتها بذاتها وموضوعها وأصبحت أنا مكتملة أنطولوجياً، ليتحقق لها الفخر ويكون لها الحق في الاعتزاز بنفسها وبمقوماتها الثقافية في العالم.

قال دولوز بشأن هذا التفوق الغربي الذي كانت بدايته الحضارة الإغريقية بأن اليونانيين: "قاموا بثني القوة اكتشفوا القوة كشيء يمكن أن تثنيه الإستراتجية وحدها لا غير،لأنهم ابتكروا علاقة قوى تتمظهر من خلال تنافس رجال أحرار (التحكم في الغير مع البداية بالتحكم في الذات...). لكنها قوة ضمن قوى،لا يطوي الإنسان القوى التي تكونه دون أن ينطوي الخارج ذاته ويحفر في عمق الإنسان ذاتا."[2] فالحضارة بهذا المعنى هي حصول على قوة، وبالتالي ضمان إستراتجية السلطة حيث إن مكتسبات الحضارة الغربية قد أنشأتها رواسب لا تزال تفعل فعلها من خلال مسائل كمؤسسات الانضباط،وأكثر فظاعة الثقافة وما تمثله من معرفة،وعلم ودين،...الخ على أن هذا هو تمثيل للحقيقة.

إن الوعي كيان يتكون وينمو ويتجلى في المعاش اليومي باستمرار انطلاقا من الوجود الطبيعي الحيواني للإنسان إلى أن يبلغ أعلى درجات التطور عبر مختلف لحظات الصيرورة التاريخية. لهذا فـ « إذا كانت الحيوانية معطاة، فإن الإنسانية تصنع."[3]وفق

---

[1] ديكارت رينيه:مقالة الطريقة، تر:جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية، بيروت، ط2، 1970، ص195

[2] دولوز جيل:المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، تر:سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987، ص123

[3] Jean Lacroix: le désir et les désirs. Puf. Paris. 1975. P. 9

عملية تشاركية بين الأنا والآخر، وإذا كان الآخر مقصيا في الفلسفة الديكارتية التي زعمت الحقيقة لنفسها، فإن الفلسفات المعاصرة تجاوزت ذلك الطرح المجحف في حق الآخر الذي هُمش وشُرد وأصابه الجنون،وعُذب أو أُلحق به التعذيب الذاتي ووخز الضمير الذي يجعله من حين لآخر يشعر بأنه المذنب قد ارتكب خطيئة.يقول دولوز موضحا ذلك الشعور: "ينوب الإحساس بالخطأ مناب الاضطغان. فكما ظهر لنا الاضطغان،لا ينفصل عن دعوة مرعبة، عن تجربة كما عن إرادة نشر عدوى، إنه يخفي حقده خلف فأل حب مجرب: أنا الذي أتهمك، إنما أفعل ذلك لخيرك، أحبك، لكي تنضم إليّ إلى حين تصبح أنت بالذات كائنا متوجعا، مريضا، إرتكاسيا، كائنا طيّبا."[1]وهذه هي غاية الثقافة الغربية حيث أسست خطابا تتم وفقه فعالية النزعة التراتبية بين الناس، بل إلى درجة خلق صراع نفسي بين الإنسان ونفسه وهذا ما آلت إليه نتائج التطورات العلمية، والتكنولوجية للعالم الغربي؛ أصبح الصراع نفسيا،لم يفهم الإنسان الغربي حتى نفسه ولم يحدد ماذا يريد، ولا يدري ما يريد.انتابه الشعور بالغربة والإحساس بالعزلة وأحيانا بالإحباط، رغم كل ما منحته له الحضارة من حاجيات ووفرت له كل ما يشاء من ماديات. فإذا كانت "العاطفة تقود الحيوان إلى الخير الذي يبتغيه،وتقود الإنسان إلى الضياع، فإن الإنسان في الحالة الراهنة هو في حالة حرب مع نفسه،حيث تتضارب العواطف؛ الطموح يضاد الحب، الأبوة تضاد الصداقة...الخ "[2]

تشرح لنا في هذا السياق الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت وضعية بعض الأفراد في ظل النظام الرأسمالي، رغم المواهب التي يتمتعون بها والذكاء الذي يمتازون به، إلا أن الظلم كان عدوه، لأن النظام لم يهتم بهم، ولو أن المجتمع الرأسمالي في حاجة إليهم. تقول أرندت: "كان اهتمام اللبراليين في القرن التاسع عشر بحق الفرد بتطوير تام لمواهبه أمرا غائبا تماما عن تلك الاعتبارات،كما كانت مفقودة كذلك حساسية أولئك اللبراليين الخاصة بالظلم المتمثل بإحباط الموهبة، وهو وثيق الصلة بتقديسهم العبقرية،ناهيك عن فقدان الفكرة السائدة في الوقت الحاضر ومفادها أن لكل فرد الحق في التقدم الاجتماعي وبالنتيجة بالتعليم لا لأنه موهوب بل لأن المجتمع مدين له

---

[1] دولوز جيل: نيتشه والفلسفة، المصدر السابق، 164

[2]Charles Fourier: Le nouveau monde industriel et sociétaire. Éd. Antropos. Paris. 1972. P. 50.

[2] ارندت حنة: في الثورة، تر: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط2008، 1، ص100

بتنمية مواهبه التي بواسطتها يحسن مركزه."[1] يظهر إذن الشرخ واتساع الهوة بين السلطة والأفراد. هؤلاء الأفراد الذين لا يتحركون إلا في إطار ما ترسمه لهم السلطة من حدود لذلك فإن الحرب بين السلطة والأفراد كما يرى ذلك دولوز لا تزال قائمة. لهذا يقول ميشال فوكو: "إن السياسة هي الحرب المتواصلة بوسائل أخرى، وهذا يعني أن السياسة هي العقاب وإعادة قيادة اللاتوازن للقوى في الحرب."[2] فالعمل السياسي يستمر في فعله طبقا لمصالح السلطة الخاصة حيث تخلق دوما اللاتوازن وتبقيه، وهكذا تستمر الحرب.

إن الحضارة الغربية يمكن تشبيهها بالطائر المكسور لأحد الجناحين فهو غير قادر على الطيران في الجو الفسيح بجناح واحد.وإن حاول ذلك فسوف يكون مصيره السقوط نظرا لعدم وجود التوازن لديه. ففي ظل الحضارة الغربية تغيب الحرية،و«الإنسان الاجتماعي الذي يعيش في إطار الدولة هو إذن يتألم من حيوانيته، وسيرورة الحضارة تبدو كقطيعة ممزقة بين الوعي والغرائز."[3]وهنا، يعطي دولوز دفعا قويا للرغبة حينما يقول: "الرغبة هي الحرية باعتبارها صانعة ومانحة للمعنى، ولكن هذا الإبداع للمعنى يتشكل في الفعل ذاته."[4] وهذه مسألة جادة منحها دولوز اهتماما وهي" فلسفة الفعل" لأن الفلسفة المجردة لم تكن إلا لعنة على الأفراد.وهنا نرى دولوز مهتما بشكل كبير بالتجريبية إذ يدخلها كأسلوب جديد، وعن طريق الاختلاف والتكرار يصبح هذا الأسلوب مساهما في التفكير بجدة. كما يؤدي إلى ممارسة البحث والتجريب، ومع التجريبية يتم الانخراط في التنوع العيني للممارسات والعلاقات التي لا تتوقف عن التغير في ضوء الظروف والحالات.[5] فضلا عما سبق ذكره فإن اهتمام دولوز بفلاسفة الفعل جعله يستقي منهم ما أفاده في تنقيباته الفلسفية،و إن كان يلقب بنيتشوي جديد فذلك بسبب تشبعه بأفكار نيتشه، وهنا في هذا القول يعرض لنا ما يهتم به نيتشه إذ " لا ينظر نيتشه إلى السياسة (...) لا يهتم بتوكفيل ولا بسان سيمون أو

---

[2] Michel Foucault: Il faut défendre la société. Cours au collège de France.. Éd. Gallimard 1976. Seuil 1997 Paris. P18

[3] Bernard Edelman: Nietzsche, un continent perdu. PUF. Paris. 2000. P227.

[4] Véronique Bergen: L'Ontologie de Gilles Deleuze. L'Harmattan. Paris. 2001. P157.

[5]Arnaud Bouaniche: Gilles Deleuze. Une introduction. Pocket. Paris. 2007. P. 56

برودون. إنه ليس تقنيا في تنظيم السلطات أو سوسيولوجيا الأحزاب السياسية....إن السياسات الوحيدة التي يمنحها اهتماما: نابليون أو ماكيافيل أي رجال الفعل."[1]

2. مسألة الاختلاف عند دولوز:

إن بحث دولوز في مسألة الاختلاف يوضح المهمة الفلسفية الصعبة التي مارسها التأريخ لمولد الفكر الحديث، حيث إن فشل التمثل قاد هذا الفكر على النشأة والبزوغ. لهذا فإن دولوز رأى بأن العالم الحديث هو عالم المظاهر الخداعة (simulacres) فيه لا يبقى الإنسان مع الله كما لا تبقى هوية الذات الفاعلة مع هوية الجوهر، وليس كل الهويات سوى مصطنعة نتجت بوصفها "أثرا" بصريا عن لعبة الاختلاف والتكرار.لأجل هذا يريد دولوز أن يرصد لعبة الاختلاف والتكرار التي تعمل وراء كل ستار هووي مهما كانت الطرق التي يلجأ إليها لتمثيل نفسه أي للانتصار الذي يلجأ إليه،وهو انتصار مصطنع على تكثره العميق حيث تنزع كل هوية إلى حصر اختلافها مع نفسها داخل السلبي (négatif) الذي يمكن دائما التخلص منه بواسطة نوع من التطابق أو التماهي.غير أن ما يوجد في العالم الحديث لأمر يقوم أساسا على أنماط متكثرة من التكرارات والاختلافات"خارجنا وفينا". وبالتالي، فإن الدور الذي تمثله الحياة هو جعل كل تكرار يتعايش مع تكرار آخر في جو الاختلاف الذي لا يمكن لأي مكر هووي أن يدجنه.ذلك بأن الاختلاف يتطلب دوما المقارنة باعتباره قاعدة تكشف الاستثنائية.[2] وعندما تتم ممارسة الاختلاف كما يوضح لنا دولوز فإنه لا ينبغي أن يمارس بوصفه نوعا من الهوية المفقودة أو المنفية أو المتناقضة مع نفسها، وإنما يجب أن يكون التفكير في"الاختلاف في ذاته "وهو اختلاف محض وليس بالنسبة إلى هوية ما،لأن كل اختلاف يواصل الخضوع لمنطق هوية ما لا يمكن أن يعتبر اختلافا وإنما نوعا متنكرا من السلب. ويذكر لنا دولوز أربعة قواعد مسطرة على الفكر تُخضع الاختلاف للتمثل وتمنعه من أن يفكر وفق الاختلاف: الهوية في المفهوم، والتعارض في المحمول، والتماثل في الحكم، والتشابه في الإدراك، غير أنه في مقابل ذلك يطرح دولوز مفهوما خاصا بالاختلاف قابلا لأن يفكر في ذاته.[3] إن الاختلاف كما يشرحه لنا دولوز لا يخضع للنفي ولا يقوم على التناقض، وبالتالي لا يجوز لأي جدلية الادعاء بأن لها القدرة على أن تتجاوزه، فضلا

---

[1] Philippe Meingue: Gilles Deleuze ou le système du multiple. Collection: Philosophie Épistémologie. Éd. Kimé. Paris. 1994. P146.

[2] Dictionnaire philosophique-André Comte- Sponville- PUF. Paris. 1°Ed. 2001. P272.

[3] دولوز جيل: الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 68

عن ذلك فإن الاختلاف عند دولوز الذي هو اختلاف بلا نفي له صلة بالبحث عن تكرار مخفي حيث يختفي تفاضلي ما.

فضلا عما سبق يحسن بنا أن نطرح التساؤل التالي: كيف تتم البرهنة على الصلة بين "الاختلاف في ذاته" والتكرار المعقد؟

يجيبنا دولوز بأن هذان البحثان يتم اللقاء بينهما بصورة تلقائية حيث أنهما يجتمعان ويختلطان في كل المناسبات، لكن إذا كان هذان البحثان: الاختلاف المحض أو الاختلاف في ذاته والتكرار الخفي يشكلان العصب الرئيس للحياة الحديثة. فما الشيء الذي كان يمنع من النظر إلى ذينك البحثين؟

في الحقيقة إن المانع كان هو الهاجس الهووي الذي يعول دوما على إفشال"الاختلاف المحض" والعمل من أجل نصرة سلطة "الهو هو" أي إنه يعمل على إقصاء كل اختلاف في تكرار نفسه.وفي هذه الحال يمكن القول بأن كل هوية تنبذ الاختلاف في ذاته. ويمكن التعبير عن هذا بالصيغة التالية: "نحن مختلفون ولكننا لسنا متعارضين."وهنا يبدو أن سلطة الهوية تراهن على بقاء الاختلاف مجرد مشكلة يمكن حلها،أي أنها قابلة لأن تذوب في المجال الهووي. يقول دولوز: " يظهر التكرار إذاً بأنه اختلاف بلا مفهوم، يتهرب من الاختلاف المفهومي المستمر بشكل غير محدد. ويعبر عن قدرة خاصة بالموجود، وعن مكابرة الموجود في الحدس الذي يقاوم كل وصف نوعي بواسطة المفهوم."[1] بهذا المعنى يتجاوز التكرار المفهوم ليصبح اختلافا.ويمكننا هنا أن نتساءل إذا كان التكرار يتميز عما هو عام. فكيف ذلك؟

ينطلق دولوز مما قاله أرسطو بشأن العلم: " لا علم إلا بما هو عام أو كلي" والعام يفهم في الكثير من الأحيان على أنه الشيء الذي يتكرر في مجموعة كبيرة من الأفراد.ومن هنا يقوم دولوز بدحض الفكرة الاعتيادية القديمة بفكرة أن ما يتكرر ليس "العام"، لأن التكرار ليس مجرد تشابه بين أشياء كثيرة تتكرر، بل إنه يحدث على شاكلة مخالفة،وحتى إن التكرار حسب دولوز يصبح فيه العام نفسه شيئا خاصا.فالذي يتكرر في الحقيقة ليس العام وإنما"ما لا يمكن استبداله." أي الذي يتكرر هو فريد من نوعه. يقول دولوز: "إن التكرار هو الشرط التاريخي الذي تحته ينتج شيء جديد فعليا." [2] ما دام يدحض ما هو هووي فإنه يسير وفق تجاوز التشابهات والتطابقات لينتج

---

[1] المصدر نفسه، ص 199.

[2] المصدر نفسه، ص نفسها

المخالف.وبذلك فإن كلّ قانون يستمدّ نظامه من عمومية ما أو من نوع ما من العمومية؛ ولذلك فمن يخضع للقوانين باستمرار هو لا يكرر شيئا؛ بل القانون يجعل التكرار مستحيلا، حيث أن القانون هو شكل فارغ للاختلاف، والخاضعون للقانون ليس لهم القدرة على التكرار،فهم يستمدون نشاطهم اليومي من النظام المفروض عليهم، لتبقى أعمالهم طبقا للقانون.وهنا نلمس اهتمام دولوز عن كثب بمفهوم التكرار وعلاقته بالإبداع الذي يأتي من تأجج الرغبة لدى الفرد، قد تأتي بعد التمرد والثورة أو التحدي وعدم الانصياع من أجل أن تلتمس الحياة ولا تكون بعيدة عنها. في هذه الحالة التحررية يصل الفرد إلى خوض مجال الابتكار والابداع سواء في الميدان العلمي من اختراعات وغيرها أو في المجال الفلسفي والأدبي كالشعر والرواية والمسرح. يقول دولوز في هذا الشأن: "إذا كان التكرار ممكنا، فإنه يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون.هو ضد القانون، ضد الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون"[1] من يكرر نفسه يصبح فريدا، لأنّه يفتح نفسه على واقع مُتجاوز وأكثر فنية.ويبيّن لنا دولوز من خلال قوله أن التكرار إذا تحقق فإن ذلك يمكن اعتباره ضربا من المعجزة، فهو يتعدى القانون، ويتوقف عن أن يكون كائنا ممثلا للأوامر الأخلاقية." إذا كان التكرار ممكنا، فإنه ضد القانون الأخلاقي."[2] ويجب أن لا يُفهم من مفهوم التكرار على أنه عملية إعادة الشيء كما كان دون إدخال أي تعديل أو تجديد عليه. إن ذلك التحديد للتكرار كلاسيكي جدا كان مع أرسطو الذي جعل من الفعل التعودي بشكل مستمر آت من التكرار. وهنا يتوضح لنا أنه لا جديد في الفعل ما دام يخضع للاعادة مثل آلة مبرمجة، في حين أن الإنسان يختلف تماما عن الآلة وهل يقبل البرمجة؟ أو كيف يقبلها؟ ربما حدثت على مر التاريخ في الثقافة الغربية على مستوى ما سمي بالمعارف والقيم الأخلاقية التي استهدفت صنع إنسان ارتكاسي يخضع للبرمجة فقط ويعمل وفق الطاعة وإذا خالف أو عارض فإنه قد أثار غضب وسخط سلطة ما. كل تكرار في فلسفة دولوز هو ضد قانون ما، هو تمرّد عليه إمّا بـ"التوقّف التام عن العمل" أو بالخضوع له بصورة تهكمية ومازوشية". الأوّل هو بمثابة فكاهة والثاني هو تهكم، "... والطريقة الأولى بقلب القانون هي متهكمة، ويظهر التهكم فيها بما هو فن المبادئ والصعود نحو المبادئ وقلب المبادئ."[3] وقد وجد دولوز في

---

[1] المصدر نفسه، ص48

[2] المصدر نفسه، ص52

[3] المصدر نفسه، ص52.

ثلاثية كيركغارد ونيتشه وبيغي، أي في ثلاثية القسيس البروتستانتي والمسيح الدجال والكاثوليكي،وهؤلاء الثلاثة هم أفضل لاعبي التكرار،بل تفننوا فيه بشكل إبداعي مجسدا المقولة الأساسية لفلسفة المستقبل.

إن كيركغارد ضد هيغل، ونيتشه ضد كانط وهيغل، أما بيغي فهو ضد السوربون. ثلاثتهم ضد القانون الذي أراد أن يسلب لهم حريتهم ويجبرهم على الطاعة والامتثال للأحكام، لكن طريقتهم في التمرد كانت هي التهكم والسخرية. لقد أصبح التكرار مع أولئك حرية ومهمة للحرية وموضوع الإرادة نفسه لا يريد إلاّ ما يمكن تكراره. إنّ التكرار هو المنقذ من التكرار"الآخر"، وبالتالي ليس التكرار ظاهرة طبيعية. لا هو "التكرار الجمالي" لدى كيركغارد ولا "العود الأبدي" لدى نيتشه هو تكرار للقانون الطبيعي،حيث أن هناك شيء خصوصي في التكرار لا يمكن لأيّ قانون أن يكشف عنه. والتكرار الحقيقي هو التكرار الفكاهي أو المتهكم: أن نكرر ما نريد."يقول العود الأبدي: أيّا كان ما تريده، أرده بطريقة إنّك تريد أيضا العود الأبدي"[1] فلا فرق بين أيّوب وإبراهيم، بين من يسخر من القانون ومن يخضع له بتهكّم، إذا كان القصد هو تكرار القانون على صعيد آخر، على نحو يؤدي إلى اختراع فرادة خاصة. وإذا كان التكرار لا يمثل الذاكرة إلا أنه يملك قدرة على النسيان، " ليست عبقرية العود الأبدي في الذاكرة،بل في الإسراف، في النسيان الذي صار نشطا."[2] وإذا كانت كلّ ذاكرة تحتاج دوما إلى عادات معيّنة، إلى "أنا" صغيرة تندفع راغبة في الحصول على علاقة "عامة" بهوية ما تخلّصها من التكرار الزائف للجزئيات، فإنّ النسيان قوة تكرار مبدعة، لأنّها لا تكرّر إلاّ ما تريد؛ أي ما تختار وتنتقي من الصور المتنوعة للإرادة. لهذا فإن"في التكرار وبالتكرار يصبح النسيان قدرة إيجابية،ويصبح اللاوعي لاوعياً أعلى إيجابيا"[3].

خاتمة:

وفي الأخير ينبغي لنا أن ننوه بأهمية الطرح الذي جاء به دولوز حول الاختلاف والتكرار مفندا ومفتتا المركزية الغربية. مجسدا طريقته في التفكير ضد أفلاطونية متعالية وديكارتية متعجرفة وهيغلية كاذبة. فالعقل كما يريده دولوز "العقل ضد الديكارتي يوجد في كل مكان يبحث عن عقل كامل،عقل كامل من أجل الكمال

[1] المصدر نفسه، ص56

[2] المصدر نفسه، ص140

[3] المصدر نفسه، ص56

التام،عقل كامل من أجل الوضوح والتميز وأخيرا عقل كامل من أجل الميكانيزم ذاته."[1] تحتاج الفلسفة إذن إلى عقل ديناميكي فعال وليس عقلا يحبس نفسه في قوالب جاهزة تخطط له نمط السير وفقها. لهذا فإن الفلسفة لم يكن ظهورها هو"الحس السليم ولكن المفارقة. المفارقة هي المعاناة أو انفعال الفلسفة."[2] هذا الأخير أي انفعال الفلسفة يحفر وينقب عن مشكلات كان قد غطاها غبار النسيان الذي يعمل لصالح هيئات مشرفة، متسلطة ويجبر العقل الفلسفي على التفكير بكل حرية وجرأة؛ الفكر أمام اللامفكر، والذاكرة أمام النسيان، والحساسية أمام اللاحسي. فليس بوسع الفرد المطرود من جنة الأنطولوجيا الأفلاطونية إلا أن يكون محبا للفلسفة فحسب. فهي وحدها تضمن لنا النقد،ولكن النقد الجاد وذلك بمطرقة نيتشه لتكشف لنا العيوب وتبين لنا الأكاذيب وتفضح الحقيقة على أنها لا حقيقة، بل هي زيف وخداع.

لهذا فإن دولوز يدعونا إلى حلم وهو حقيقة عندما يقول: "الحلم هو الحاضر وهو ما قد مضى، إنه ليس زمنا تاريخيا، لكنه زمن التحولات. إنه الزمن الديناميكي، بل التحولي."[3]، لأن ما يصير وما يتحول هو حاضر بالضرورة إذ ينطلق من ماضٍ ليصير زمنا آخر متحولا.

المصادر والمراجع:

1. دولوز جيل: الاختلاف والتكرا، تر: وفاء شعبان.المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
2. المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان/الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1987.
3. نيتشه والفلسفة.تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر، والتوزيع، بيروت، ط2، 2001.
4. Gilles Deleuze: Spinoza et le problème de l’expression ،Minuit ،Paris.1968
5. ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانية، بيروت،1967.
6. ارندت حنة:في الثورة، تر: عطا عبدالوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2008.
7. ديكارت رينيه: مقالة الطريقة، تر:جميل صليبا، مجموعة الروائع الإنسانية، لبنان، ط2، 1970.
8. كارن آرمسترنغ: مسعى البشرية الأزلي، الله لماذا؟تر: فاطمة نصر، هبة عارف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010
9. Arnaud Bouaniche: Gilles Deleuze. Une introduction. Pocket. Paris.2007.
10. Bernard Edelman: Nietzsche, un continent perdu.PUF.Paris.2000.
11. Charles Fourier: Le nouveau monde industriel et sociétaire. Éd. Antropos. Paris.1972.

---

[1] Gilles Deleuze: Spinoza et le problème de l’expression. Ed. Minuit. Paris. 1968. P. 208.

[2] لاختلاف والتكرار، المصدر السابق، ص، 429

[3] François Dosse: Gilles Deleuze & Félix Guattari, Biographie croisée. Éd. La découverte. Paris. 2007. PP315- 316.

12. François Dosse: Gilles Deleuze & Félix Guattari. Biographie croisée. Éd. La découverte. Paris.2007.

13. Jean Lacroix: le désir et les désirs. Puf. Paris.1975.

14. Michel Foucault: Il faut défendre la société. Cours au collège de France1976.Éd. Gallimard. Seuil1997.

15. Philippe Meingue: Gilles Deleuze ou le système du multiple. Collection: Philosophie. Épistémologie. Éd. Kimé. Paris.1994.

16. Sébastien Charbonnier: Deleuze Pédagogue .L'Harmattan. Paris.2009.

17. Véronique Bergen: L'Ontologie de Gilles Deleuze .L'Harmattan. Paris.2001.

18. Yves Cusset & Stéphane Habier: Habermas et Foucault (Parcours croisés confrontations critiques) éd. CNRS. Paris.2006.

19. Dictionnaire philosophique-André Comte- Sponville- PUF. Paris.1°Ed.2001.

ظهور التّمدن بالحــدود الجــــزائرية-المــالية: حالة مدينة برج باجي مختار

أحمد مختار لنصاري[1]، سيد أحمد بـلال[2]

[1]. باحث في الدكتوراه، مخبر المجال الجغرافي والتهيئة الإقليمية (EGEAT)، جامعة وهران2، الجزائر

[2]. بروفيسور، رئيس فريق بمخبر المجال الجغرافي والتهيئة الإقليمية (EGEAT)، جامعة وهران2، الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/18 تاريخ القبول: 2018/06/06 تاريخ النشر: 2018/06/30

الملخص:

يتناول المقال التالي وضعية مدينة برج باجي مختار الحدودية كمجمع حضري حديث مع نمو ديموغرافي سريع ، ناتج عن استقرار سكان البدو بفضل توافر الأمن وبرامج تنمية الجنوب من خلال خطط الجزائر للتنمية المحلية. حيث تشهد المدينة اقتصاديا ديناميكية حضرية مهمة في السنوات الأخيرة، على أساس التجارة عبر الحدود والرعي. وقد أدى هذا النمو السكاني إلى توسع عشوائي للأحياء الفوضوية بسبب التأخر في إنجاز مشاريع الإسكان الريفي والاجتماعي من ناحية وتدفق المهاجرين غير الشرعيين من جهة أخرى. تعتبر الوظائف التجارية والإدارية أهم العوامل في جذب سكان المدن الشمالية، وهذا أيضا بسبب ضعف المستوى التعليمي خلال التسعينات.

الكلمات المفتاحية: المدينة؛ التعمير؛ التجارة؛ الهجرة؛ الحدود.

Summary:

The following essay deals with the state of the border town of Bordj Badji Mokhtar as a modern urban complex with rapid demographic growth, resulting from the stability of the nomadic population, thanks to the availability of security and programs for the development of the South through the local development plans of Algeria. The city is witnessing a significant dynamic urbanization in the recent years, based on cross-border trade and pastoralism in its economy. This growth of population caused a random expansion of chaotic neighborhoods due to the delay in the completion of rural and social housing projects on the one hand and the influx of illegal immigrants from the other. Trade and administrative functions are the most important factors in attracting the inhabitants of northern cities and that is due also to the poor educational level during the 1990s.

Keywords: City ; Urbanization ; Commerce ; Immigration ; borders.

مقدمة

بعدما كانت الصحراء فضاء جغرافياً وبحراً متوسطاً أخر، تعبره قوافل التبادلات التجارية والثقافية بين الحواضر الجنوبية والشمالية، صارت نطاقاً موزعاً بين الوحدات السياسية لشمال افريقيا ودول الساحل. بعد ترسيم الحدود أخذت ديناميكية التبادل السوسيو اقتصادي جانباً أكثر تنظيماً، وظهرت مراكز حياة على معابر الحدود وعلى الطرق الرئيسية[1]. في ظل هذه التحولات الاجتماعية والإقتصادية زاد النمو الديمغرافي بالمنطقة الحدودية لأقصى الجنوب الجزائري، وزادت مؤشرات التمدن والتحضر بعد استقطاب هذه المناطق للسكان من جميع النواحي، حيث استقر سكان البوادي طلباً للخدمات العمومية من تعليم، صحة، سكن، ماء، كهرباء وغاز، كما توافدت الإطارات من مختلف القطاعات سعياً وراء الوظائف الإدارية، التجارية والخدماتية بالمناطق الحدودية.

برج باجي مختار (إن أدق) مدينة حدودية بأقصى الجنوب الجزائري (ولاية أدرار)، كانت في السابق من بين المناطق الصحراوية التي تتميز بقلة سكانها، حينما كانت الصحراء الجزائرية بالجنوب الكبير مجال قليل التّمدنّ إلاّ ما يتواجد بالواحات والمراكز العسكرية الحدودية[2]. وسرعان ما نمت برج باجي مختار بفعل النمو الديمغرافي المتسارع[3]، الذي لعب فيها موقعها الحدودي الإستراتيجي دورا بارزاً في التبادلات التجارية وحركات الهجرة[4].

فماهي المراحل التي مرت بها الحدود الجزائرية-المالية؟ وماهي الظروف والعوامل التي أدت بظهور التّمدن والتحضر بهذه الحدود؟

- **الهدف من الدراسة:**

نهدف من هذا المقال إلى كشف الغطاء عن تاريخ ترسيم الحدود الجزائرية-المالية، والظروف المرافقة لعملية فرض الحدود الدولية بأقاليم إجتماعية ثقافية كأقاليم التوارق بأقصى الجنوب الجزائري، إذْ يتميز التوارق بطبيعتهم البدوية في حب حرية

---

[1]- Cote M., 2012: *Signatures sahariennes, Territoire vue du ciel* , PUP-Aix-Marseille Université, p41.

[2]- Bisson Jean 2003: *Le Sahara ; mythes et réalités d'un désert convoité*, l'Harmattan. Paris, p342.

[3]- لنصاري أحمد مختار 2014: الديناميكية الحضرية لمدينة حدودية حالة برج باجي مختار ولاية أدرار، ماستر في الجغرافيا-جامعة وهران.ص28.

[4]- Scheele Judith, 2012: *Smugglers and Saints of the Sahara, Regional connectivity in the twentieth century*, Cambridge university press, p9.

التنقل بين أقاليمهم الجغرافية. ثم محاولة تشخيص العوامل المستقطبة للإستقرار ببرج باجي مختار، وجسّ نبض تأثير الحدود والتبادلات السوسيو اقتصادية على السكان وعلى استراتيجيتهم في استغلال الحدود من جهة، واستراتيجية الدولة من خلال برامج التهيئة والتنمية المحلية بهذه المناطق الحساسة من جهة أخرى. فقد سطرت الجزائر مؤخراً خططاً خاصّة بالمناطق الحدودية ضمن سياسة التهيئة القطرية لتعزيز العلاقة بين السلطة والسكان بالنسبة للشأن الداخلي، كما شاركت في مخطّطات إقليمية وعالمية لمكافحة الممارسات غير الشرعية العابرة للحدود.

- **المنهجية المتبعة:**

سلكنا في هذا المقال حسب مقتضى السرد الموضوعي المنهج التحليلي الإستقرائي بعد الإطلاع على عدة مصادر تاريخية وأعمال لباحثين في ميادين الجغرافية، الأنتروبولوجية والعلوم السياسية. ثم اعتمدنا على منهجي الوصف والمقارنة فيما يخص النتائج الإحصائية بعد التحقيقات الميدانية على مستوى مدينة برج باجي مختار، وجاء تقسيم البحث على المنوال التالي:

- مراحل ترسيم الحدود الجزائرية-المالية.
- الظروف والعوامل الداخلية والخارجية المستقطبة للتمدن في برج باجي مختار.
- مؤشرات الديناميكية الديمغرافية وتسارع النمو السكاني.
- مؤشرات الديناميكية العمرانية وبرامج التهيئة والتنمية.
- جهود الدولة في تعزيز العلاقة بين السكان المحليين والحكومة.

1- مراحل ترسيم الحدود الجزائرية-المالية: من الاستعمار إلى الترسيم الدولي:

ظهرت فكرة الحدود السياسية بفرنسا منذ القرن الثامن عشر (18)، وجسدتها في مستعمراتها الإفريقية منذ منتصف القرن التاسع عشر (19) عن طريق فرض حدود وإنشاء وحدات سياسية معلومة الحدود الجغرافية[1]. ساهمت هذه الفكرة في توزيع المهام الإدارية بين القادة الفرنسيين الذين حكموا هذه الوحدات، كما ساهمت في تنظيم توزيع الثروات والشعوب على أراضي الدول المستحدثة. وتمر عملية رسم الحدود بعدة عوامل أهمها عامل القوة والسيادة ثم تأتي عوامل أخرى طبيعية، قومية،

[1] Cornevin Robert, 1981: *Questions nationales et frontières coloniales*, Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 68, n°250-253, Etat et société en Afrique Noire. pp. 251-262.

تعاقدية وهندسية ويتم تشريعها عن طريق معاهدة بين الطرفين (وحدتين سياسيتين) المراد الفصل بينهما[1].

جاءت فكرة إنشاء الحدود الجنوبية إبان فترة الحكم الفرنسي لفصل المستعمرات الشمالية-خاصة الجزائر-عن مستعمرات غرب افريقيا والتي كانت تحت مسمى السودان الفرنسي (AOF: Ouest africain Française)، وكان لانهزام توارق الأهقار في معركة تيت 1902 دور كبير في وصول المستعمر لمناطق التوارق بالجنوب[2]. وكانت شعوب التوارق في أقاليم الأجر، الأهقار، الأير والأداغ تمثل كيانا عرقيا موحدا أمام الحملات الفرنسية في الصحراء[3]، بعد رؤية المستعمر الفرنسي لهذا التماسك الإجتماعي قام بفصل مبدئي بين القبائل الشمالية والجنوبية في مناطق الرعي بتيمياوين، إن زيزا، تينزواتين، وتين ميساو في 18 أفريل 1904[4]. ثم قامت حكومة فرنسا آنذاك في كل من الجزائر وغرب افريقيا الفرنسي (AOF) بأول اتفاق رسمي في 07 جوان 1905 لترسيم الحدود الجزائرية-السودانية (AOF)، وذلك من طرف القائد لابيرين (Laperrine) من جانب الجزائر والقائد فينيل (Venel) من طرف السودان الفرنسي. بعدها قاما بتعديل على اتفاقية 1905 عن طريق معاهدة نيامي في 20 جوان 1909[5]، التي ورد فيها تمسك الطرف الجزائري بأقاليم أهقار، أزجر، وتنزروفت (أدرار ن'الجزائر) مع بقاء أدرار ن'ايفوغاس في الجهة السودانية (AOF)[6]. ثم جرى تعديل أخر طفيف سنة 1913 نص على بقاء المناطق الرعوية الشمالية لأقاليم أدرار ن'ايفوغاس في الجهة الجزائرية نتيجة لضرورة أبارها لقبائل توارق المنطقة الشمالية خاصة في إن غزام، تينزواتين، تيمياوين وإن أدق (برج باجي مختار) فكانت هذه الخطوة أخر ما قام به المستعمر في تحديد معالم الحدود بين الجزائر، والنيجر، ومالي، وموريتانيا[7].

---

[1] ماهر حمدي عيش، 2005: **الجغرافية السياسية**، دار الوثائق، شبين الكوم، مصر، ص87.

[2] Dayak Mano, 1992: Touareg la tragédie, Jean-Claude Lattés, p35.

[3] Dida Badi, 2010: Les relations des Touaregs aux Etats, IFRI, France, p5.

[4] Bellil Rachid 2008: Mutation Touaregs, SNRPAH, Alger-p87.

[5] Kouzmine Yaël et al, 2009: Étapes de la structuration d'un désert ; l'espace saharien algérien entre convoitises économiques, projets politiques et aménagement du territoire, Annales de géographie, n° 670, p. 659-685.

[6] L'expérience algérienne en matière de délimitation des frontières terrestres, Article en ligne/ http://www.dur.ac.uk/resources/ibru/conferences/thailand/algeria.pdf

[7] UNESCO, 1999: Des frontières en Afrique du XIIe au XXe Siècle, UNESCO-CISH, Bamako, p103.

بعد الاستقلال أعادة الجزائر توثيق معاهدات ترسيم الحدود مع جرانها الجنوبيين من بينهم دولة مالي التي وقعت معها بالجزائر في 8 ماي 1983 معاهدة لترسيم الحدود صدق عليها المرسوم رقم 83-09 المؤرخ 21 ماي 1983 في وثائق الأمم المتحدة[1]، حيث يبلغ طول هذه الأخير 1329 كلم بـ 17 عمود إشارة. تعد هذه المعاهدة أخر اتفاقية بين البلدين لتثبيت خط الحدود بشكل رسمي في المواثيق الدولية.

2- الظروف والعوامل الداخلية والخارجية المستقطبة للتمدن في برج باجي مختار:

منذ فجر الاستقلال بدأت ملامح التمدن تظهر في عمق الصحراء الجزائرية بإن أدق، وخضع هذا التّمدن لعدة عوامل داخلية وخارجية فكانت ديناميكية التنمية بالمناطق الحدودية أبرز عوامل الحركات السكانية نحو الجنوب، فيما ظل عدم الاستقرار السياسي بمالي والجفاف الكبير (1973-1984) أبرز عوامل لجوء قبائل الصحراء للحدود الجزائرية الجنوبية.

2-1- الجفاف الكبير والترقية الإدارية عوامل لحركات سكانية داخلية كثيفة:

خضعت المراكز العمرانية على الحدود الجزائرية-المالية لجملة من الترقيات الإدارية منذ 1984، جعلتها هذه الترقيات تستفيد من برامج التنمية المحلية وتستقطب الحركات السكانية الوافدة من الصحراء لتحسين ظروف الحياة بعد أزمة قحط الصحراء أو من المناطق الشمالية سعياً وراء الوظائف والأنشطة التجارية.

أ– الجفاف الكبير (1973-1984) وبداية ظهور تحضر برج باجي مختار:

مرت الصحراء بفترة جفاف قاسي على عوائل البدو الرحل (1973-1984) التي كانت تعيش على الحدود بين أقاليم الأهقار، أهنت، وتنزروفت (الجزائر) والأداغ، وحوض النيجر، وتودني (مالي)، والأير (النيجر)، واختارت هذه القبائل الاستقرار ببرج باجي مختار التي نالت حظا من برامج التنمية المحلية وتنمية الجنوب منذ السبعينات، والمرفوقة بترقيتها إلى بلدية بعدما كانت تجمعة ثانوية تابعة لبلدية رقان قبل 1984[2]. ويعتبر توفر

---

[1] PFUA (Programme Frontière de l'Union Africaine), 2014: *Délimitation et démarcation des frontières en Afrique* ; Le Guide de l'Utilisateur, CUA (Commission d'Union Africaine), Addis-Abeba, p85.

[2] لنصاري أحمد مختار،2014: **نفس المرجع السابق**.ص47.

غاز البوتان الذي تنقله الشركة الوطنية للنقل البري على مستوى برج باجي مختار[1] من أبرز مسببات استقطاب البدو الرحل بتنزروفت.

ب-الوظائف الإدارية والأنشطة التجارية سبب الحركات الشمالية-الجنوبية:

بعد جملة الترقيات الإدارية التي عرفتها المناطق الصحراوية منذ السبعينات[2] شهدت برج باجي مختار توافد سكان مناطق الشمال ووسط الصحراء سعيا وراء المناصب الإدارية، ووظائف التعليم، وممارسة الأنشطة الخدماتية والتجارية، وأعمال البناء عبر مختلف الورشات. سجلنا نسبة 26,90% للحالات التي وفدت من أجل العمل من مجموع 77 استمارة ضمن تحقيقات ميدانية قمنا بها على مستوى المدينة الحدودية، وأغلب هذه الحالات في ميدان التجارة، والخدمات، والإدارة، والتعليم.

2-2- عدم الاستقرار السياسي بدول الساحل أهم تأثير خارجي على برج باجي مختار:

شهدت مدينة برج باجي مختار منذ نشأتها ديناميكية حضرية متسارعة نتيجة زيادة استقرار قبائل التوارق والعرب، حيث شكّلت المنطقة الحدودية فضاء ملائم لتركز سكاني معتبر بعد تكاثف عمليات النزوح واللجوء، وأهم العوامل التي ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في هذا التمركز:

أ- لجوء قبائل التوارق إلى الجزائر في 1963 و1964 بعد الأزمة السياسية مع باماكو:

لم تكن الحدود الجزائرية الجنوبية بعيدة عن الأحداث التي جرت في إقليم الأزواد بشمال مالي منذ إستقلال كل من مالي والجزائر عن فرنسا، فمنذ إستقلال مالي عن فرنسا ووضع سلطتها في يد سكان الجنوب شهدت الأقاليم الشمالية لها ثورات سنوات 1963 و1964 تطالب بالإنفصال بسبب إختلاف الخصائص العرقية والاجتماعية بين شمال مالي وجنوبها[3]، بحيث كانت قبائل الشمال تنحاز للهوية المغاربية بحكم التاريخ وروابط الدم التي تربط قبائل التوارق والعرب بين شمال مالي والنيجر وجنوب ليبيا، الجزائر وموريتانيا[4]. واقتصرت هذه الفكرة على عوائل كبار الشخصيات التي كانت تكافح

---

[1] Bellil Rachid, 2008: *Mutation Touaregs*, SNRPAH, Alger-p148.

[2] Trache Sidi Mohammed, 2010: Les caractéristiques de l'immigration à Adrar, Abed Bendjelid, Villes d'Algérie, CRASC. Oran, pp139-155

[3] Boilley Pierre, 1999: *les touaregs kel Adagh*, Karthala, paris, p321.

[4] Mcdougall James, Judith Scheele, 2012: *Saharan frontiers space and mobility in northwest Africa*, Indiana university press, p18.

من أجل الإنفصال من سكان الحواضر بتمبكتو، وغاو، وكيدال وقرى حوض النيجر والتي لجأ معظمها إلى الدول العربية (الجزائر، ليبيا، المغرب، موريتانيا والسعودية) بعد فشل مسعى الإنفصال. أما السكان البدو والرحل فكانوا شبه منعزلين عن الوضع السياسي -إلا ما كان يأتيهم عن طريق رؤساء القبائل-وذلك لكونهم سكان بوادي يعيشون على الرعي ولا يهتمون بحياة المدن والوحدات السياسية إلا بقضاء حوائجهم من أسواقها وقوافلها العابرة للصحراء.

ب- ثورات توارق الأزواد والأزواك ضد الحكومات بين 1990 1993:

بإستمرار تدهور الوضع التنموي لقبائل التوارق، والعرب في الصحراء الكبرى تجددت ثورات تمردهم في أقاليم الأزواد[1] والأزواك[2] على حكومتي مالي والنيجر في 1990 و1993[3]، ما أدى بزيادة توافد اللاجئين على الحدود الجنوبية للجزائر، هذا التوافد ألزم السلطات الجزائرية إقامة مخيمات في التجمعات العمرانية الحدودية لكبح نزوحهم نحو الشمال، وكان لبرج باجي مختار نصيب من الكم الهائل من اللاجئين الذين تم إوائهم في منطقة " تين توراوت" التي تبعد 50 كلم عن برج باجي مختار على الطريق الوطني رقم 6 نحو تيمياوين بالمحاذات مع خط الحدود الجزائري المالي.

هكذا زاد حجم تجمعة برج باجي مختار في ظل هذه الديناميكية السكانية لقبائل التوارق والعرب على الحدود بين الجزائر ومالي، نتيجة للأوضاع التي عايشوها منذ إستقلال البلدين، بحيث تشكل مجتمع حديث في برج باجي مختار بين التوارق والعرب النازحين من شمال مالي إضافة إلى القبائل التي تستوطن جنوب الجزائر في أهقار، وأهنت وسكان الواحات، و"*وكان لقبائل الطوارق دور رياد في ضم أقاربهم المتضررين من الأزمات التي مست شمال مالي والنيجر بحكم الروابط الاجتماعية والعرقية التي تجمعهم*"[4]. هذا التحول الديمغرافي والإجتماعي جعل من برج باجي مختار تجمعة رئيسية لمختلف القبائل التي تستوطن المنطقة الحدودية قصد التزود بالمواد الغذائية، والرعاية الصحية وحتى التعليم حيث تم تسوية وضعية عدد معتبر من السكان المنسيين من

---

[1] الأزواد هو القسم الشمالي من مالي والذي يضم عدة أعراق من التوارق، العرب، الفولان

[2] الأزواك هو الإقليم الشمالي من النيجر.

[3] Olivier Pliez.2002: *Vieux réseaux et nouvelles circulations entre les deux rives du Sahara*, Revue Méditerranée, tome 99, n°3.4, pp. 31-40. (p31).

[4] Bensaad Ali, 2009: *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Karthala, paris, p22.

البدو الرحل[1]، وقامت السلطات الجزائرية في 1998 بتوفير مستلزمات ترحيل اللاجئين العالقين بالمدن والواحات نحو مناطقهم في دول الساحل الإفريقي بعد حلول السلم بين الحكومات والتوارق[2].

ج- أزمة جانفي 2012 وواقع لجوء الماليين إلى برج باجي مختار

بعد فترة الركود التي شهدتها فكرة انفصال إقليم أزواد (شمال مالي) عن الحكومة المالية لمدة من الزمن، عادت من جديد بعد توحيد صفوف التوارق العائدين من معسكرات القذافي المتزامن مع الربيع العربي، فكان الوضع هذه المرة أكثر حدة على الحكومة المالية، التي عرفت انقلابا عسكريا ناتج عن فشلها في تسيير الأزمة ما استدعى تدخل فرنسا والقوات الإفريقية والأممية لحفظ السلام في المنطقة. ونتيجة لهذه الأزمة لجأن العديد من السكان المالية إلى الحدود الجزائرية المالية بحثا عن الأمن والمأوى، وسجلت المفوضية العليا للأمم المتحدة المتعلقة باللاجئين (HCR) في 01 أفريل 2013 دخول حوالي 1500 لاجئ بالحدود الجزائرية المالية بمقربة من برج باجي مختار في تيمياوين، بعدما منعت السلطات الجزائرية دخول حوالي 10000 لاجئ في 3 أفريل 2012، وذلك بعد قرار خلق الحدود بين البلدين في 14 جانفي 2012[3]. وتضاربت الاخبار في إحصائيات عدد اللاجئين الذين دخلوا التجمعة الحضرية برج باجي مختار، حيث تشير جريدة الشروق الجزائرية بدخول ما يقارب 500 لاجئ من مناطق غاو، أجلهوك، كيدال، تمبكتو، وتودني في أفريل 2012 هربا من المعارك الطاحنة بين الجيش المالي وحركات تحرير أزواد، بحيث تم إيواء ما يقارب 70 منهم في مخيم نصب في الملعب البلدي لبرج باجي مختار، وتم إيواء 120 عند أقاربهم عبر أحياء تجمعة برج باجي مختار، فيما تم إيواء البقية بمخيم تيمياوين[4]. وعاد اغلبهم من تلقاء نفسه بعدما وجد نفسه مشرد بلا عمل وبلا مأوى بينما ترك كل شيء ورائه، وتم ترحيل البقية بعدما استتب الهدوء

[1] بن يزار نجيب، 2013: **عصرنة تسيير الحالة المدنية**، مقال منشور عبر موقع وزارة العدل، https://www.mjustice.dz/html/conference/a020.htm، زيارة الموقع 2017/09/24.

[2] Sbiga Sassia, 2005: *Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud algérien*, Autrepart n°36, pp81-103.

[3] OIM (Organisation International pour les migrations) ,2013: *la crise au mali sous l'angle de la migration*, OIM, Juin 2013, p12.

[4] جريدة الشروق 2012: **نزوح 500 لاجئ مالي إلى ولاية أدرار هربا من المعارك الدامية**، بقلم عبد القادر كشناوي في 2012/02/15، طالعة على الرابط:https://www.echoroukonline.com/ara/archive/2012/2/index.97.html

والصلح بين الأطراف المتنازعة بفضل حلقات الصلح التي نظمتها الحكومة الجزائرية بين الفرقاء الماليين[1].

د- برج باجي مختار معبر حدودي للهجرة غير الشرعية العابرة للصحراء نحو باقي الوطن:

وقوعها على الطريق الوطني رقم6، الذي يقع على المحور شمال-جنوب العابر للصحراء (وهران-بشار-غاو) في الجهة الغربية للجزائر[2]، والذي يتميز بتدفق الهجرة الإفريقية العابرة للصحراء التي تعبر تجمعة برج باجي مختار نحو تمنراست أو نحو رقان، ثم التوغل داخل شبكة الطرق الوطنية. وتنطلق وفود المهاجرين من الأراضي المالية والنيجيرية بعدما تتجمع في مدينتي إغدز (النيجر)، وغاو (مالي) وتتجه نحو الحدود الجزائرية[3]، وتعبر تدفقات المهاجرين تجمعات تسليت، تلهندات، وإن خليل الحدودية على الأراضي المالية لتصل إلى برج باجي مختار. تتميز الهجرة الإفريقية العابرة للصحراء باختلافها عن حالات النزوح واللجوء التي تمارسها قبائل التوارق والعرب بأقاليم شمال مالي والنيجر نحو جنوب الجزائر، فالأولى تتشكل من عناصر ذات أوصول من بلدان جنوب الصحراء وغرب افريقيا تعبر الصحراء نحو الشمال بعثا عن العمل والعبور نحو أوروبا[4]. اما الثانية فتتشكل من قبائل التوارق، والعرب، التي تلجأ الى الجزائر بحثاً عن الأمن والظروف المعيشية الحسنة فتستقر في المناطق الحدودية الجنوبية ضمن إقليم جغرافي إجتماعي وثقافي موحد بين جنوب الجزائر وأزواد[5]، وترافقهم في ذلك عناصر من قبائل البمبارة، والهوسا من المالي والنيجر التي تتميز بكثرة تنقلها بين الشمال والجنوب خلال مواسم معينة موزعة بين العمل في الجزائر وزيارة الأهل بالبلدان الأصلية.

---

[1] يومية الرائد 2017: **الجزائر تقنع الفرقاء الماليين بالحوار مع الحكومة**، بقلم اكرام س في 2017/03/30 على الرابط: http://elraaed.com/ara/watan/100012-.html

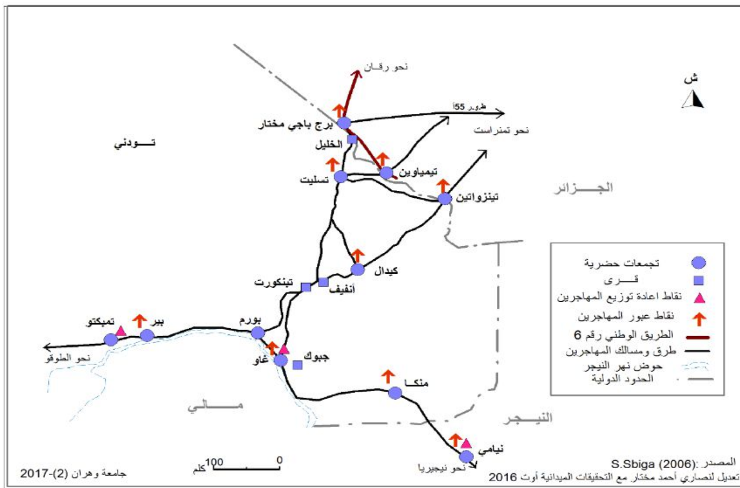
[2] Yousfi Badreddine 2012: Dynamiques *urbaines، Mobilités et transports dans le sud –ouest algérien (Wilayas d'ADRAR et de BECHAR)*, Thèse de doctorat en cotutelle en géographie et aménagement du territoire, Université d'Oran et université de Franche-Comté, France, p210.

[3] Drozdz Martine 2004: *Place marchandes, place migrantes*, mémoire de maitrise de géographie, Université Lumière Lyon 2, p82.

[4] Drozdz Martine 2004: *Place marchandes, place migrantes*, mémoire de maitrise de géographie, Université Lumière Lyon 2, p19.

[5] Mcdougall James, Judith Scheele, 2012: *Saharan frontiers space and mobility in northwest Africa*, Indiana university press, p10.

خريطة 01: معابر الهجرة غير الشرعية بين شمال مالي والحدود الجزائرية المالية



3- مؤشرات الديناميكية الديمغرافية وتسارع النمو السكاني.

عرفت مدينة برج باجي مختار تسارعاً في مؤشرات الديناميكية الديمغرافية عبر التعدادات السكانية الوطنية، بحيث أنتقل عدد سكانها من 1206 نسمة في 1977[1] إلى 16593 نسمة في 2008[2]، وقدر بحوالي 22731 نسمة في 2015[3]. فيما شهد معدل النمو السكاني السنوي بها تذبذباً كبيراً بين الفترات الإحصائية الأربعة (1977،1987،1998، 2008) بإنتقاله من 10,58% في الفترة (1977-1987) إلى 12,24% في الفترة (1987-1998)، ويصل إلى 5,93% في الفترة (1998-2008)[4]. وهذه الديناميكية الديمغرافية ناتجة عن عدة مؤشرات ديمغرافية هي:

- الزيادة الطبيعية لسكان المدينة.
- الحركات السكانية الداخلية (الهجرات الداخلية من الشمال والوسط نحو الجنوب)[5].

---

[1] ONS, 1992: collections statistiques ; Evolution des agglomérations 1966, 1977, 1987. N° 38, 06p.

[2] ONS, 2011: Armature urbaine ; RGPH 2008, Collections Statistiques N° 163, Alger, ONS

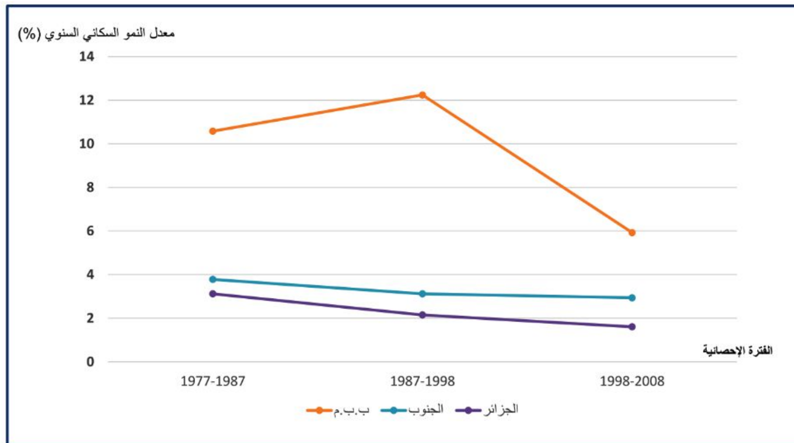
[3] Annuaire statistique 2015 de la wilaya d'Adrar,D.P.A.T, 13p.

[4] لنصاري أحمد مختار، 2014: **المرجع السابق**، ص20.

[5] Yousfi Badreddine, 2012: *Dynamique urbaines، Mobilités et transports dans le sud –ouest algérien (Wilayas d'ADRAR et de BECHAR),* Thèse de doctorat en cotutelle en géographie et aménagement du territoire, Université d'Oran et université de Franche-Comté, France, p336.

- استقرار البدو الرحل بالمطقة واللجوء بالنسبة لقبائل الصحراء الكبرى المتزامنة مع فترات الجفاف والظروف الأمنية بدول الساحل[1].
- حركات الهجرة الإفريقية العابرة للصحراء وشمال افريقيا[2].

الشكل 01: تطور معدل النمو السكاني السنوي لمدينة برج باجي مختار



4- مؤشرات الديناميكية العمرانية وبرامج التهيئة والتنمية.

بزيادة النمو السكاني لمدينة برج باجي ختار زادت ديناميكية التعمير، وزاد تحضر المركز الحدودي بأقصى الحدود الجنوبية الجزائرية. ومؤشرات الديناميكية العمرانية كانت نتيجة عدة مراحل من التوسعات الحضرية بالمدينة، حيث تزامنت هذه المراحل ببرامج التهيئة وتنمية المناطق الحدودية.

4-1- التوسعات العمرانية ببرج باجي مختار من برج حدودي إلى مدينة حدودية:

عرف النسيج العمراني بمدينة برج باجي مختار مراحل من التمدد العمراني بدأ بظهور النواة الأولية لمدينة *إن أدق* (برج باجي مختار)، حيث انقسمت هذه المرحلة الى فترتين الفترة الإستعمارية (1940-1962) تميزت ببناء المستعمر لبرجين لمراقبة حركة القوافل بين الأقاليم الجنوبية للبلاد وبلاد الساحل الإفريقي، وشيد أولهما (برج لوبغيور) سنة 1940م عن طريق قائد فرقة المهاريست الفرنسي في المنطقة والمدعو

---

[1] Kouzmine Yaël, 2012: *Le Sahara algérienne Intégration national et développement régional*, le Harmattan, paris, p40.

[2] Sbiga Sassia, 2005: *Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud algérien*, Autrepart n°36, pp81-103.

Louis-Ambroise LE PRIEUR بمساعدة الجنود مستغلا موقع البئر التي كانت مكان لراحة وعبور القوافل التجارية[1]. أما الثاني (برج بيرزي) فشيد سنة 1959م وكان عبارة عن ثكنة عسكرية للمستعمر مجهز بكل وسائل الإتصال لتسهيل مراقبة عابري الطريق نحو الجنوب أو الشمال[2]. وبعد الاستقلال (الفترة 1962-1972) قامت الدولة الجزائرية بتأمين المنطقة وأنشأت ثكنة عسكرية بعدما أخذ الموقع إسم برج باجي مختار عوض برج لوبغيور.

بعد ذلك بدأ البدو الرحل يتوافدون من الصحاري المجاورة تزامنا مع الجفاف الحاد وتزامنا مع بداية انطلاق برامج التنمية المحلية، فبدت مظاهر التحضر على المركز العمراني لبرج باجي مختار. وأصبحت المنطقة منطقة التبادل التجاري بين الجزائر ودول الساحل، ما جعلها تستقطب الأنشطة التجارية والخدماتية، فكانت المساحة المعمرة بها آنذاك (1990) تقدر بـ 8,45 كلم² (PDAU)[3]، فكانت هذه المساحة بمثابة النواة الممهدة لتوسع المدينة نحو كل الإتجاهات[4].

[1] لنصاري أحمد مختار،2014: **نفس المرجع السابق**، ص12.

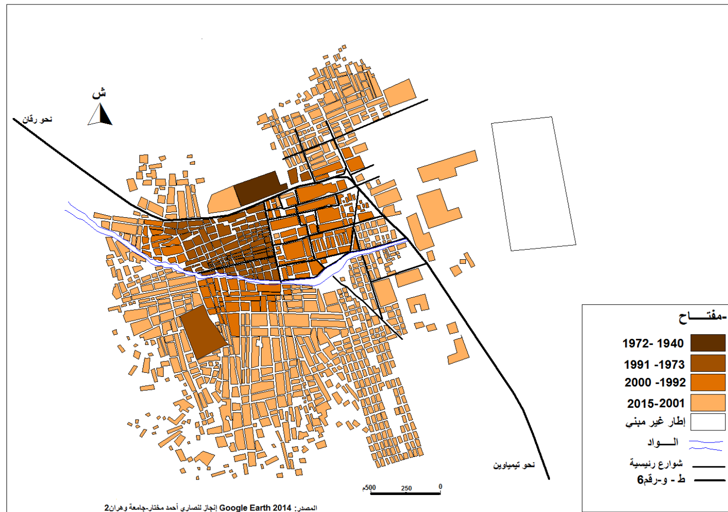
[2] LE PRIEURE Louis,1940: *Le Bordj le PRIEURE*, la revue du SAHRA n° 36. Paris 3e Trimestre 1964. p56.

[3] Réversion final de PDAU de la commun de Bordj Badji Mokhtar، Société des travaux d'ingénierie d'architectures et d'urbanisme-TRIAU Omrane, Adrar 2010.

[4] لنصاري أحمد مختار،2014: **نفس المرجع السابق**، ص47.

ثـم أخـذ شـكل المدينـة الحضـرية في الظهـور عبر تمركـز مختلـف الأنشـطة التجاريـة والخدماتيـة بمركزهـا، وزادت رقعـة التجهيـزات والمرافـق العموميـة بالجهـة الشـرقية

الخريطة رقم02: مراحل تطور النسيج العمراني لمدينة برج باجي مختار



للمدينة، الشيء الذي خلق نوع من الديناميكية الحضرية للمدينة من خلال مؤشرات التركز السكاني والتجهيز، وبلغت المساحة المعمرة للمدينة في 2000 حوالي 17,79كلم^2. وبعـد ذلـك زادت تمـدد كثافـة النسـيج العمراني للمدينـة مـن خـلال بـرامج السـكن الإجتماعي (OPGI)[1] والريفي، وبلغت المساحة المعمرة في 2017 حوالي25 كلم^2 (DUAC).

2-4- مؤشر استخدامات الأرض؛ وظيفة سكنية وأنشطة تجارية خدماتية:

إنّ سرعة وتيرة الاستقرار ببرج باجي مختار جعلها تتحول من قرية بدوية رعوية إلى مدينة بمؤشرات حضرية، فزاد حجم حظيرة السكن بها كما زاد نطاق المرافق العمومية والخدمات. بلغت نسبة الوظيفة السكنية خلال دراستنا الميدانية (280 استمارة) 71,5%، وبلغت نسبة المرافق والخدمات 9%. وتشكل التجارة أهم الأنشطة على مستوى المدينة الحدودية، إذْ أحصينا ما يقارب 704 محل مرخص على مستوى وسط المدينة.

---

[1]- OPGI Adrar, 2017: Etat du patrimoine de la Daïra du B-B-M.



الخريطة رقم03: توزيع الأنشطة التجارية والخدماتية في مدينة برج باجي مختار

3-4- مؤشر التركيب العمراني؛ تنامي النسيج العصري في وسط شبه حضري:

يتميز النسيج العمراني لبرج باجي مختار بهيمنة برامج السكن من صيغة السكن الريفي، وتظهر باقي الصيغ بنسب ضعيفة (السكن الاجتماعي، السكن الوظيفي)، حيث ظهرت مؤخراً أحياء جديدة من السكن الريفي أهمها حي 825 مسكن ريفي بجنوب شرق المدينة. ومن حيث النمط العمراني نجد نسيج المدينة ذو طابع تقليدي هش بنسبة 51,5%، يتواجد هذا النمط بالنسيج العتيق لوسط المدينة والأحياء الفوضوية المنتشرة على حواف المدينة الجنوبية الغربية والشمالية. أما النسيج العصري (الحديث) فيظهر بالتوسعات الجديدة للمدينة في الناحية الشرقية أغلبه برامج سكنية وتجهيزات بنسبة 46,20%.

5- جهود الدولة في تعزيز العلاقة بين السكان المحليين والحكومة من خلال التحسيس والتشاور.

عملت الدولة منذ الاستقلال على ترقية أقاليم التراب الوطني من خلال جملة الترقيات الإدارية (1963، 1975، 1985)[1]، وكان للأقاليم الحدودية الجنوبية نصيبها من هذه الترقيات في 1985. كما قامت بسن رهانات تنمية المناطق الحدودية في الخطة الوطنية لتهيئة الإقليم في 2010، بحيث حملت هذه الخطة رهان زيادة تعزيز الثقة بين السكان المحليين والسلطة بالمناطق الحدودية[2]. أبرز جهود الدولة في هذا السياق على مستوى مدينة برج باجي مختار تمثلت في تكثيف التشاور مع المجتمع المدني الحضري بالمدينة عن طريق إنشاء جمعيات شبانية، ثقافية، إجتماعية واقتصادية بهدف ترقية الوطنية بأقصى الجنوب الغربي وزيادة التحسيس بدور الأمن الاجتماعي في دفع وتيرة التنمية المستدامة ببرج باجي مختار. من بين المشاريع التحسيسية التي أطلقتها الدولة يعتبر مشروع حزام الأمن الاجتماعي أبرز التحديات التي رفعتها الدولة لمكافحة المظاهر غير الشرعية العابرة للحدود، وذلك بإشراك المجتمع المدني في تامين الشريط الحدودي ببرج باجي مختار.

- **الخـــاتمة:**

مـرّت المناطق الحدودية بأقصى الجنوب الجزائري بعدة مراحل تاريخية، بدأت بترسيم الحدود مع جيران الجزائر الشمالين (الدول المغاربية) والشماليين (دول الساحل الإفريقي)، بحيث وُثّقت معاهدات ترسيم الحدود مع هذه الأخيرة نهائياً سنة 1983. كما عرفت الأقاليم الجنوبية جملة من الترقيات الإدارية بعد الاستقلال لبسط التنمية على كافة التراب الوطني، فشهدت المناطق الحدودية ديناميكية معتبرة تزامنا مع برامج التنمية المحلية. هذه الديناميكية التنموية زادت من عملية استقرار السكان بالمعبر الحدودي برج باجي مختار الذي أضحى مركزاً عمرانياً حضرياً، إذْ زاد عدد سكانه من 1206 نسمة في 1977 إلى حوالي 22731 نسمة في 2015. رافق هذا النمو الديمغرافي نمو عمراني معتبر منذ ترقية برج باجي مختار إلى مقر دائرة في 1985، بحيث وصلت مساحة

---

[1] - Bendjelid A., Brûlé J.-C., Fontaine J. ,2004: *Aménageurs et aménagés en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 52 p.

[2] الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، القانون رقم 10-02 المؤرخ 29 جوان 2010 يتضمن المخطط الوطني للتهيئة القطرية، صادر في 21 أكتوبر 2010، الجريدة الرسمية، العدد61.

الإطار العمراني بها حوالي 25 كلم²، وأغلب هذه المساحة ذات استخدام سكني وخدماتي، ويمتاز نسيجها الحضري بنمط تقليدي بوسط المدينة ونسيجها القديم الهش، فيما تمتاز الأحياء الجديدة بالنمط العصري. وتعمل مخططات التهيئة والتنمية على تعزيز العلاقة بين المجتمع المدني والدولة عبر البرامج التنموية، وعبر جلسات التشاور والتحسيس التي تهدف إلى إشراك السكان المحليين في تأمين الحدود وتنميتها بشريا واقتصاديا.

قائمة المراجع:

1. بن يزار نجيب 2013: عصرنة تسيير الحالة المدنية، مقال منشور عبر موقع وزارة العدل، https://www.mjustice.dz/html/conference/a020.htm، زيارة الموقع 2017/09/24.

2. جريدة الشروق 2012: نزوح 500 لاجئ مالي إلى ولاية أدرار هربا من المعارك الدامية، بقلم عبد القادر كشناوي في 2012/02/15، طالعة على الرابط:https://www.echoroukonline.com/ara/archive/2012/2/index.97.html

3. لنصاري أحمد مختار 2014: الديناميكية الحضرية لمدينة حدودية حالة برج باجي مختار ولاية أدرار، ماستر في الجغرافيا-جامعة وهران.ص28.

4. ماهر حمدي عيش، 2005: الجغرافية السياسية، دار الوثائق، شبين الكوم، مصر، ص87.

5. يومية الرائد 2017: الجزائر تُقنع الفرقاء الماليين بالحوار مع الحكومة، بقلم أكرام س في 2017/03/30 على الرابط: http://elraaed.com/ara/watan/100012-.html

6. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، القانون رقم 10-02 المؤرخ 29 جوان 2010 يتضمن المخطط الوطني للتهيئة القطرية، صادر في 21 أكتوبر 2010، الجريدة الرسمية، العدد61.

7. Bellil R ,2008: *Mutation Touaregs*, SNRPAH, Alger-p148.

8. Bendjelid A., Brûlé J.-C., Fontaine J. ,2004: *Aménageurs et aménagés en Algérie*, Paris, L'Harmattan,

52 p.

9. Bensaad A, 2009: *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Karthala, paris, p22.

10. Bisson J, 2003: *Le Sahara ; mythes et réalités d'un désert convoité*, l'Harmattan. Paris, p342.

11. Boilley P, 1999: *les touaregs kel Adagh*: , Karthala, paris, p321.

12. Cornevin Robert, 1981: *Questions nationales et frontières coloniales*, Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 68, n°250-253, Etat et société en Afrique Noire. pp. 251-262.

13. Cote M., 2012: Signatures *sahariennes, Territoire vue du ciel*, PUP-Aix-Marseille Université, p41.

14. Dayak M, 1992: *Touareg la tragédie*, Jean-Claude Lattés, p35.

15. Dida B, 2010: *Les relations des Touaregs aux Etats*, IFRI, France, p5.

16. Drozdz M, 2004: *Place marchandes, place migrantes, mémoire de maitrise de géographie*, Université Lumière Lyon 2, p82.

17. Kouzmine Y et al, 2009: *Étapes de la structuration d'un désert* ; l'espace saharien algérien entre convoitises économiques, projets politiques et aménagement du territoire, Annales de géographie, n° 670, p. 659-685.

18. Kouzmine Y, 2012: *Le Sahara algérienne Intégration national et développement régional*, le Harmattan, paris, p40.

19. LE PRIEURE Louis, 1940: *Le Bordj le PRIEURE*, la revue du SAHRA n° 36. Paris 3e Trimestre 1964. p56.

20. - *L'expérience algérienne en matière de délimitation des frontières terrestres*, Article en ligne/ http://www.dur.ac.uk/resources/ibru/conferences/thailand/algeria.pdf

21. Mcdougall J, Scheele J, 2012: *Saharan frontiers space and mobility in northwest Africa*, Indiana university press, p18.

22. Pliez O, 2002: *Vieux réseaux et nouvelles circulations entre les deux rives du Sahara*, Revue Méditerranée, tome 99, n°3.4, pp. 31-40.

23. Sbiga S, 2005: *Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud algérien*, Autrepart n°36, pp81-103.

24. Scheele J, 2012: *Smugglers and Saints of the Sahara, Regional connectivity in the twentieth century*, Cambridge university press, p9.

25. Trache S.M, 2010: *Les caractéristiques de l'immigration à Adrar*, Abed Bendjelid, Villes d'Algérie, CRASC. Oran, pp139-155.

26. Yousfi B, 2012: *Dynamique urbaines، Mobilités et transports dans le sud –ouest algérien (Wilayas d'ADRAR et de BECHAR)*, Thèse de doctorat en cotutelle en géographie et aménagement du territoire, Université d'Oran et université de Franche-Comté, France, p336.

27. OIM (Organisation International pour les migrations) ,2013: *la crise au mali sous l'angle de la migration*, OIM, Juin 2013, p12.

28. ONS, 1992: *collections statistiques* ; Evolution des agglomérations 1966, 1977, 1987. N° 38, 06p.

29. ONS, 2011: *Armature urbaine* ; RGPH 2008, Collections Statistiques N° 163, Alger, ONS.

30. PFUA (Programme Frontière de l'Union Africaine), 2014: *Délimitation et démarcation des frontières en Afrique* ; Le Guide de l'Utilisateur, CUA (Commission d'Union Africaine), Addis-Abeba, p85

31. Réversion final de PDAU de la commun de Bordj Badji Mokhtar، Société des travaux d'ingénierie d'architectures et d'urbanisme-TRIAU Omrane, Adrar 2010.

32. UNESCO, 1999: *Des frontières en Afrique du XIIe au XXe Siècle*, UNESCO-CISH, Bamako, p103.

33. Annuaire statistique 2015 de la wilaya d'Adrar,D.P.A.T, 13p

34. OPGI Adrar, 2017: Etat du patrimoine de la Daïra du B-B-M.

يوم تكويني لطلبة الدكتوراه:

الجدل الديني بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في العصر الوسيط

01 جوان 2017

تنظم فرقة البحث: "التراث الفكري الجزائري الحديث والمعاصر"

عرف الإنسان منذ القدم الجدل الحوار والمناظرة في أمور عديدة، فمن الطبيعي أن يجد الإنسان من يخالفه الرأي، في قضية من القضايا ومن يوافقه فيها، صوابا كان رأيه أم خطأ. ومن هذا الاختلاف: الاختلاف المتعلق بالمعتقدات الدينية، كاختلاف بين المعتقدات الديانات السماوية؛



... يعد موضوع الجدل من بين أهم الموضوعات الإسلامية أصالة، وذلك لاهتمام القرآن الكريم به في مجموعة من آياته؛ سواء تلك التي دعت إليه وإلى التزام آدابه، أو تلك التي تذم بعض أنواعه " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" (سورة العنكبوت). ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم جادل أهل الكتاب وأمر به وسماه جهادا فقال عليه الصلاة والسلام "جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ" (رواه أحمد).

المحاور:

1. مفهوم الجدل الديني؛
2. الجدل الديني بين المسلمين واليهود؛
3. المسائل المختلف فيها بين المسلمين واليهود؛
4. الجدل الديني بين المسلمين والنصارى؛
5. المسائل المختلف فيها بين المسلمين والنصارى؛
6. الجدل الديني في المغرب والأندلس.

الأثر الاجتماعي لعقوبة العمل للنفع العام على المحكوم عليه

شريفي صارة

طالبة دكتوراه، عضو بمخبر حقوق الطفل، كلية الحقوق، جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

****

تاريخ الإرسال: 2018/02/15 **تاريخ القبول: 2018/06/10** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

منذ صياغة قانون العقوبات احتلت العقوبة السالبة للحرية الحيز الأكبر ضمن قائمة العقوبات، إلا أنها بمرور الزمن بدأت تتراجع نظرا لآثارها الاجتماعية السلبية على المجتمع والمحكوم عليه، خاصة منها العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، من أجل ذلك، أدرج المشرع عقوبات بديلة كعقوبة العمل للنفع العام بهدف إصلاح المحكوم عليه وجعله فردا صالحا في المجتمع وقادرا على تحمل المسؤولية.

الكلمات المفتاحية: العمل للنفع العام؛ العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة؛ العقوبة البديلة؛ المؤسسة العقابية.

Abstract:

Since the creation of criminal law the prison's penalty has always taken the main ground penalties 'list, Whereas this penalty majority used in nearly every kind of law infraction. Otherwise, this penalty has never been an issue on the ancient time until the instauration of new penitentiary politics that attend to modernize the provided penalties and its measurement, the needed change was due to the consequences of prison's penalty application to the society and to the condemned his self, specialty long period penalties, for those reasons legislators over the word started to rewrite its legislatures in order to line with the new penitentiary politics by promoting auxiliary penalties such as work for general interest, which concluded by changing the criminal's society judgment from a forbidden and execrable to a mind healthy and liable person.

Keywords: Community service; The penalty for deprivation of liberty short term; The alternative penalty; The penitentiary.

مقدمة:

بعد أن تكوّنت الدولة بشكلها المعاصر، ظنت المجتمعات أنها تخلصت من آثار الحروب القبلية والإيذاء البدني من خلال استبدال العقوبات البدنية* بالعقوبات السالبة للحرية[1]، لكن مع مرور الوقت اتّضح أن سلب الحرية لم يكن البديل المثالي الذي يمكن الاعتماد عليه في عقاب المجرمين، حيث ظهرت سلبيات هذه العقوبة في مختلف مجالات الحياة خاصة منها قصيرة المدة[2] والتي لا يستطيع خلالها المحكوم عليه الخضوع لبرامج الإصلاح والتأهيل، بل على العكس فقد نتج عن تنفيذ العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة آثار اجتماعية عديدة ومتنوعة لا ينحصر نطاقها على فترة التنفيذ فقط، بل تمتد إلى ما بعد السجن، كما أنها لا تمس المحكوم عليه وحده، وإنما تنعكس سلبا على جميع العلاقات الاجتماعية التي تربطه بأسرته وعائلته بل وبمجتمعه بأكمله، فالزج بالمحكوم عليه في السجن قصير المدة يعد نبذا اجتماعيا وفصلا له من النسيج الاجتماع الذي يعيش فيه، ومن ثم حمله على التشبع بقيم وثقافة ونمط مجتمعي مختلف، له نظم وقواعد متباينة مع ما هو سائد خارج السجن، إذ أنه صراع بين ثقافتين متعارضتين يتخبط في محيطهما النزيل المبتدئ الذي يكون مطالبا في ظل هذا الوضع بإنشاء علاقات اجتماعية جديدة بينه وبين مجتمعه الجديد[1]، ومن أجل ذلك سعت معظم التشريعات إلى إيجاد بدائل عن الحبس قصير المدة، ومن أهمها عقوبة العمل للنفع العام.

وتعدّ عقوبة العمل للنفع العام أهم صور العقوبات البديلة وأوسعها انتشارا، وهي الصورة الوحيدة التي اعتمدها التشريع الجزائري، وبالتالي فهل يمكن لهذه العقوبة أن تحقق التأهيل الاجتماعي المطلوب للمحكوم عليه مقارنة بالعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة؟

---

* العقوبات البدنية هي العقوبات التي تنفذ على بدن المحكوم عليه كضربه أو إعدامه.

[1] العقوبة السالبة للحرية هي: " تلك العقوبات التي يتحقق إيلامها عن طريق حرمان المحكوم عليه بها من حقه في التمتع بحريته، إذ تسلب العقوبة هذا الحق، إما نهائيا أو لأجل معلوم، يحدده الحكم الصادر بالإدانة". نقلا عن فتوح عبد الله الشاذلي، أساسيات علم الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي الحقوقية، 2009، ص 415

[2] اختلفت الآراء والاتجاهات حول تحديد المعيار الذي يمكن الاستناد عليه لتحديد مفهوم العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، فمنهم من أخذ بمعيار نوع الجريمة أو نوع المؤسسة العقابية، إلا أن الأغلبية استقرت على الأخذ بالمعيار الزمني وهنا منهم من ذهب إلى أنها العقوبة التي لا يتجاوز حدها الأقصى ثلاثة أشهر، واتجه فريق آخر إلى أنها العقوبة التي لا يتجاوز حدها الأقصى ستة أشهر، أما فريق آخر فيتجه إلى أنها العقوبة التي لا تزيد عن سنة، وهي في الغالب تلك المدة التي لا تكفي لإصلاح المحكوم عليه والتي لا تتجاوز سنة وهو ما اعتمده التشريع الجزائري كمعيار لاعتبار العقوبة قصيرة المدة وهي الوحيدة التي يمكن استبدالها.

أولاً: مفهوم عقوبة العمل للنفع العام وشروطها

يعدُّ العمل للنفع العام (le travail d'intérêt général) أسلوب عقابي حديث في التشريع الجزائري حيث أدرجه المشرع الجزائري في قانون العقوبات منذ سنة 2009 من خلال القانون رقم 09-01 المؤرخ في 2009/02/25 المعدل والمتمم لقانون العقوبات والمتضمن العقوبة البديلة، والذي نص على إمكانية استبدال العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة بعقوبة العمل للنفع العام، لتعزيز المبادئ الأساسية للسياسة الجنائية والعقابية والتي ترتكز بالأساس على احترام حقوق الإنسان وتحقيق إعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين[1]، وضمنه المواد من 5 مكرر1 إلى 5مكرر 6 الواردة ضمن الفصل مكرر من الباب الأول من قانون العقوبات المتعلق بالعقوبات المطبقة على الشخص الطبيعي، وذلك تلبية لمطالب التقليل من العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة، والتي سببت اكتظاظ المؤسسات العقابية وأرهقت ميزانية الدولة دون تحقيق إصلاح وتأهيل المحكوم عليه، وتتجسد عقوبة العمل للنفع العام في القيام بعمل معين، تحكم به المحكمة الجزائية تحت شروط محددة قانونا.

1. مفهوم عقوبة العمل للنفع العام

تعدُّ عقوبة العمل للنفع العام من أهم بدائل العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة في السياسة العقابية المعاصرة، وذلك لأنها تقوم على أهم أساس للعقوبة وهو إصلاح وتأهيل المجرم وإعادة إدماجه في المجتمع، وجعله فردا صالحا ومنتجا.

أ – المفهوم الفقهي لعقوبة العمل للنفع العام

يعرف الفقه عقوبة العمل للنفع العام بأنها: " تلك العقوبة البديلة التي تقوم على إلزام الجاني بالقيام بالعمل في إحدى المؤسسات الحكومية لعدد معين من الساعات، خلال فترة العقوبة سواء بصفة يومية أو لعدد معين من الأيام خلال أشهر يحدها الحكم الصادر، والذي يحدد كذلك المؤسسة التي سيقوم المحكوم عليه بتنفيذ الحكم بها، وكذلك نمط العمل الذي سيقوم به وعدد ساعاته والفترة التي يجب عليه إتمام تنفيذ تلك الساعات خلالها (فترة العقوبة)، ويجب أن يحدد القاضي نوع العمل الذي سيلزم المحكوم عليه بأدائه في ضوء دراسته لخبرات الجاني ومهاراته الفنية وقدراته البدنية والصحية والنفسية ومؤهلاته العلمية التي يبينها ملف دراسة الحالة"[2]، كما يمكن

---

[1] منشور رقم 2 مؤرخ في 21 أبريل 2009 والمتعلق بكيفيات تطبيق عقوبة العمل للنفع العام.

[2] أيمن رمضان الزيني، العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة وبدائلها، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الثانية، 2003، ص 208

تعريفها أيضا بأنها: " نظام عقابي يطبق على الجناة خارج المؤسسة العقابية، يتضمن إلزام المحكوم عليه بالقيام بأعمال معينة لخدمة المجتمع دون الحصول على مقابل مادي، خلال مدة تقررها المحكمة وذلك ضمن الحدود المنصوص عليها قانونا "[1]، وفي تعريف آخر، هو: " إلزام المحكوم عليه بأن يؤدي أعمالا معينة للصالح العام في خلال أوقات محددة يعينها الحكم، وذلك لتجنيبه الحكم عليه بعقوبة الحبس الذي قد يكون قصير المدة في أغلب الأحيان "[2].

ب – المفهوم القانوني لعقوبة العمل للنفع العام

لم يعرف المشرع الجزائري عقوبة العمل للنفع العام، إلا أنه يمكن تعريفها من خلال المادة 5 مكرر 1 من قانون العقوبات على أنها: "جزاء ينطق به القاضي في مواد الجنح والمخالفات لإتباع المذنب اختياريا نمط عمل بدون استفادته شخصيا من مقابل مالي،لفائدة أحد هياكل الدولة بحجم ساعي حده الأدنى 40 ساعة وحده الأقصى 600 ساعة بمعدل ساعتين لكل يوم حبس خارج المؤسسة العقابية[3]، أو هي إلزام المحكوم عليه بالقيام بعمل للمصلحة العامة لدى شخص معنوي من القانون العام كالبلديات أو المؤسسات العمومية والإدارية بدون مقابل خلال مدة تعينها المحكمة[4].

ومن خلال هذه التعريفات يمكننا استخلاص أبرز عناصر هذه العقوبة والمتمثلة فيما يلي:

- تعتبر عقوبة العمل للنفع العام عقوبة اختيارية بحيث لا يجوز تطبيقها على المحكوم عليه رغما عنه، لأنها وباعتبارها بديلا لسلب الحرية القصير المدة، تختلف عن كل العقوبات أو البدائل السابقة نظرا لطبيعتها التي تتطلب قيام المحكوم عليه بالعمل، ومن ثم فإن إجباره على ذلك سيؤثر حتما على أداء هذا العمل،ويجعله أقرب إلى أداء عقوبة الأشغال الشاقة بغض النظر عن طبيعة الأعمال التي كلف المحكوم عليه بها أو مدتها[5].
- تنفذ عقوبة العمل للنفع العام لفائدة شخص معنوي بدلا من المؤسسة العقابية.

---

[1] شريف سيد كامل، الحبس قصير المدة في التشريع الجنائي الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، 1999، ص 46

[2] محمد سيف النصر عبد المنعم، بدائل العقوبة السالبة للحرية في التشريعات الجنائية الحديثة، دار النهضة العربية، مصر، 2004، ص 390

[3] قادري اعمر، التعامل مع الأفعال في القانون الجزائي العام، دار هومة – الجزائر- بدون سنة نشر، ص 161

[4] عبد القادر عدو، مبادئ قانون العقوبات الجزائري، (القسم العام)، دار هومة، 2005، ص 289

[5] سارة معاش، العقوبات السالبة للحرية في التشريع الجزائري، مكتبة الوفاء القانونية، الطبعة الأولى، 2016، ص 231

- يجب أن يتم العمل للنفع العام دون مقابل، لأنه إذا تم بمقابل فإنه لن يحقق الغرض المرجو منه فالمحكوم عليه لن يشعر أنه بصدد تنفيذ عقوبة ما دام سيدفع له لقاء أداء هذا العمل[1].

2. شروط عقوبة العمل للنفع العام

إن العمل للنفع العام ليس عملا تطوعيا أو امتيازا لمجرم على آخر[2] بل هو عقوبة قد تسلط على كل شخص ارتكب فعلا مخالفا للقانون،كما أنها في نفس الوقت عقوبة غير إجبارية ويخضع لها المحكوم عليه بكامل إرادته، ويتضح هذا من خلال تقييد المشرع عقوبة العمل للنفع العام بمجموعة من الشروط القانونية نصت عليها المادة 5 مكرر1 من قانون العقوبات والتي حددها على سبيل الحصر، إذ لا يتم الحكم بعقوبة العمل للنفع العام بغياب أحد منها، كما أن هناك بعض الشروط الموضوعية التي لم ينص عليها المشرع في أي شكل من الأشكال إلا أن واقع القضية يطرحها وتعود مهمة استنتاجها إلى قاضي الموضوع.

أ – الشروط القانونية لعقوبة العمل للنفع العام

إن الشروط القانونية للعمل للنفع العام هي الشروط التي جاء بها قانون العقوبات صراحة وعلى سبيل الحصر في المادة 05 مكرر1 حيث بانعدام أحدها لا يستفيد المتهم بعقوبة العمل للنفع العام، كما أنها غير خاضعة لتقدير القاضي والذي يكمن دوره في مراقبة توافرها وفقط، ويترتب على ذلك أنه إذا حكم القاضي بهذه العقوبة بانعدام أحد هذه الشروط يكون حكمه معرضا للنقض.

- الشروط المتعلقة بالمحكوم عليه

يكمن الغرض من نظام العمل للنفع العام في تجنيب الجناة غير الخطرين الاختلاط بالجناة الخطرين داخل أسوار السجن، بالإضافة لتعريضهم لبقية مساوئ الحبس قصير المدة رغم عدم خطورتهم الإجرامية، لذلك فمن المنطقي أن يشترط في الشخص الذي يطبق عليه جزاء العمل للمصلحة العامة أن لا يكون ذو شخصية إجرامية خطيرة، ويجب أن يتبين للمحكمة أنه الشخص الملائم بالنسبة لظروفه وظروف

---

[1] سارة معاش، المرجع نفسه، ص 231

[2] قادري أعمر، المرجع نفسه، ص 161

الجريمة المرتكبة لتطبيق هذا الجزاء[1] ويمكن تلخيص الشروط المتعلقة بالمحكوم عليه فيما يلي:

✓ **شرط السابقة القضائية**

يشترط القانون الجزائري لتطبق عقوبة العمل للنفع العام كشرط أول أن يكون المتهم مجرما مبتدئا بحيث لم يسبق الحكم عليه لجناية أو جنحة[2]، وهذا ما نصت عليه المادة 05 مكرر1 من قانون العقوبات بقولها: " يمكن للجهة القضائية أن تستبدل عقوبة الحبس المنطوق بها بقيام المحكوم عليه بعمل للنفع العام بدون أجر، لمدة تتراوح بين أربعين (40) ساعة وستمائة (600) ساعة، بحساب ساعتين (2) عن كل يوم حبس، في أجل أقصاه ثمانية (18) شهرا، لدى شخص معنوي من القانون العام، وذلك بتوافر الشروط الآتية: " 1 - إذا كان المتهم غير مسبوق قضائيا،.........".

وباستقراء هذا يتضح جليا بأن الصنف الوحيد في هذه القوانين الذي يتعين عليه أن يستفيد من أداء عقوبة العمل للنفع العام هو ذلك الجاني الذي لم يسبق أن وطأت قدماه الحبس، وهو ما يعني أن المجتمع قد مد يده إلى هؤلاء لمساعدتهم على عدم التواصل مع الجناة، كما أن ذلك يعني وضع حد أمام هؤلاء في التمادي أو مواصلة درب الإجرام[3].

✓ **سن المتهم**

إن لسن المتهم أهمية كبيرة للحكم بهذه العقوبة البديلة، وهو ثاني شرط من شروطها طبقا للمادة 5 مكرر1 من قانون العقوبات، ومن خلالها يمكن أن يطبق هذا النظام على كافة المحكوم عليهم بالغين كانوا أم أحداثا بشرط أن لا تقل أعمارهم عن ستة عشر سنة، والعبرة هنا بوقت ارتكاب الفعل المنسوب إليه.

ويشير هذا الشرط إلى أن هذه العقوبة لا يمكن تطبيقها على الأشخاص الذين يقل سنهم عن 16 سنة لأن هؤلاء وإن ارتكبوا جنح أو مخالفات أو شاركوا في ارتكابها فإن إلزامهم بالعمل يعد منافيا للقوانين والأعراف الدولية التي تجرم تشغيل الأطفال تحت أي مسمى[4]، ذلك أن هذا السن هو الحد الأدنى لسن العمل في الجزائر، بموجب القانون

---

[1] سعداوي محمد صغير، العقوبة وبدائلها في السياسة الجنائية المعاصرة، دار الخلدونية، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012، ص 83

[2] عبد القادر عدو، مبادئ قانون العقوبات الجزائري، (القسم العام)، مرجع سابق، ص 289

[3] سائح سنقوقة، قاضي تطبيق العقوبات، أو المؤسسة الاجتماعية لإعادة إدماج المحبوسين، بين الواقع والقانون في ظل التشريع الجزائري، مرجع سابق، ص 142

[4] سارة معاش، العقوبات السالبة للحرية في التشريع الجزائري، مرجع سابق، ص 236

المتعلق بعلاقات العمل رقم 11/91، ومما جاء فيه أنه: "لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يقل العمر الأدنى للتوظيف عن 16 سنة إلا في الحالات التي تدخل في عقود التمهين"[1].

ومن مضمون المادة 5 مكرر1 من قانون العقوبات فإن المشرع لم يضع حدا أعلى لسن المحكوم عليه المشمول بعقوبة العمل للنفع العام[2]، وبالتالي يمكن أن يكون المعني بالأمر شابا أو كهلا أو شيخا، كما يمكن تطبيقه على الذكور والإناث على حد سواء، بشرط أن يلاحظ القاضي أن يكونون قادرين صحيا وبدنيا على القيام بالعمل المطلوب منهم.

✓ **رضا المحكوم عليه**

يقصد بهذا الشرط ضرورة رضا المحكوم عليه بالعمل للنفع العام قبل الحكم به، ذلك أنه يتطلب منه القيام بعمل طوعي، ومن ثم لا يمكن ضمان حسن تنفيذه إلا إذا كان موافقا عليه، وهذا ما تؤكد عليه بعض الاتفاقيات الدولية حيث تنص المادة الثامنة من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966 على " لا يجوز فرض عمل على الشخص بطريق القوة، أو الإلزام"، وتنص المادة الرابعة من المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان "لا يمكن إخضاع أي شخص لعمل شاق أو جبري".

و تنص المادة 05 مكرر1 من قانون العقوبات في فقرتها الأخيرة: "......يتم النطق بعقوبة العمل للنفع العام في حضور المحكوم عليه ويتعين على الجهة القضائية قبل النطق بهذه العقوبة إعلامه في حقه في قبولها أو رفضها والتنويه بذلك في الحكم"، وبالتالي لا يمكن في أي حال من الأحوال استبدال عقوبة الحبس المحكوم بها بعقوبة العمل للنفع العام من طرف القاضي من تلقاء نفسه، بل لابد من الموافقة الصريحة للمحكوم عليه[3].

ويلاحظ من ذلك أن المشرع اشترط حضور المحكوم عليه وتدوين موافقته وتنبيهه بما سينجر على مخالفته للالتزامات المفروضة عليه، كون هذا الشرط أساسي لأن العمل للنفع العام يعتبر بمثابة عقد عمل، وعقد العمل يشترط حضور الطرف وموافقته الصريحة[4]، ويشترط في موافقة المتهم أن تكون صريحة وغير مبهمة، فلا يعتبر صمت

---

[1] المادة 15 من القانون المتعلق بعلاقات العمل رقم 11/91.

[2] هزيل جلول، مجلة الدفاع، العدد الثاني،الجزائر-وهران- مارس 2014 ص 157

[3] مداخلة من إلقاء السيد طهراوي مقران –رئيس محكمة قصر البخاري لمجلس قضاء المدية- ملتقى تكويني حول موضوع "العمل للنفع العام التجربة الفرنسية حول موضوع دور قاضي الحكم في تطبيق عقوبات العمل للنفع العام يوم الأربعاء 05 أكتوبر 2011

[4] محمد لمعيني،عقوبة العمل للنفع العام في التشريع العقابي الجزائري،مجلة المنتدى القانوني،العدد السابع،بدون سنة نشر ص 182

المتهم دليلا على قبوله بها، وأن يتم ذلك في حضور المحكوم عليه بجلسة النطق بالحكم وبالتالي لا يمكن الحصول على رضائه خارج الجلسة أو بواسطة محاميه[1].

- الشروط المتعلقة بالجريمة

اتفقت معظم التشريعات العقابية ومن بينها التشريع الجزائري أن تكون الجريمة المحكوم فيها بعقوبة العمل للنفع العام مخالفة أو جنحة، فأما بالنسبة للمخالفات فإنها صالحة كلها لتطبيق العمل للنفع العام عليها لأن مدتها القصوى لا تتجاوز شهرين طبقا للمادة 5 من قانون العقوبات، أما بالنسبة للجرائم الأخرى فيشترط التشريع الجزائري أن تكون العقوبة المقررة قانونا للجريمة المرتكبة لا تتجاوز ثلاث سنوات حبسا، بالنسبة لحدها الأقصى، وبذلك تستبعد هذه العقوبة في الجنايات وفي الجنح الخطيرة كجنح العنف العمد ضد الأشخاص، وقد عبر المشرع الجزائري عن ذلك في المادة 5 مكرر 1 بعبارة: "إذا كانت عقوبة الجريمة المرتكبة لا تتجاوز ثلاث سنوات حبسا" وهو يقصد بذلك الجنحة التي لا تتجاوز عقوبتها 3 سنوات حبسا ".

ومن الأمثلة عن الجرائم التي يمكن الحكم فيها بعقوبة العمل للنفع العام في التشريع الجزائري نجد:

✔ **أمثلة عن الجرائم المنصوص عليها في قانون العقوبات**

التهمة	العقوبة	المواد
إهانة قاضي أو موظف عمومي أثناء تأدية وظائفه	شهرين (02) إلى سنتين(2)حبس	144 من قانون العقوبات
الإساءة إلى رئيس الجمهورية	ثلاثة (03)أشهر إلى إثني عشر (12) شهرا حبس	144 مكرر من قانون العقوبات
المساس بالحرمة الواجبة بالموتى	ثلاثة (03) أشهر إلى سنتين (02) حبس	151 من قانون العقوبات
التعرض لحرية المزايدات	شهرين (02) إلى ستة أشهر	175 من قانون العقوبات
التسول	شهر (01) إلى ستة أشهر حبس	195 من قانون العقوبات

[1] Martine herzog-evans, peine (execution) rèp .pèn , DALLOZ, 2005, p 40

تلوين النقود	ستة (06)أشهر إلى ثلاث (03) سنوات حبس	200 من قانون العقوبات
التزوير في بعض الوثائق الإدارية والشهادات	ستة (06) أشهر إلى سنة (01) حبس	222 من قانون العقوبات
ارتداء بغير حق بذلة نظامية	ثلاثة (03) أشهر إلى سنة (01) حبس	244 من قانون العقوبات
انتحال اسم أو صفة كاذبة	ستة (06) أشهر إلى ثلاث(03) سنوات حبس	248 من قانون العقوبات
القتل الخطأ	ستة (06)أشهر إلى ثلاث (03)سنوات حبس	288 من قانون العقوبات
ترك الأسرة	شهرين (02) إلى سنة (01) حبس	330 من قانون العقوبات
عدم دفع النفقة	ستة (06) أشهر إلى (03)سنوات حبس	331 من قانون العقوبات
تبديد أشياء محجوزة	ستة (06) أشهر إلى ثلاث (03)سنوات حبس	364 من قانون العقوبات

✓ **أمثلة عن الجرائم المنصوص عليها في الأمر 03/09 المعدل والمتمم لقانون المرور**

التهمة	العقوبة	المواد
جنحة الجرح الخطأ في حالة سكر	سنة (01)إلى (03)سنوات حبس	المادة 70
مخالفة الإفراط في السرعة المؤدي إلى جنحة الجرح الخطأ	ستة (06) أشهر إلى (03) سنوات حبس	المادة 71
الفرار	ستة (06)أشهر إلى سنتين (02) حبس	المادة 72
السياقة في حالة سكر	ستة (06)أشهر إلى سنتين (02)	المادة 74

رفض الامتثال لإنذار التوقف	ستة (06) أشهر إلى ثمانية عشر (18) شهرا حبس	المادة 76
السياقة بدون رخصة	ستة (06)أشهر إلى (01) سنة حبس	المادة 80
الاستمرار في السياقة بالرغم من تعليق رخصة السياقة	ستة (06)أشهر إلى سنة (01) حبس	المادة 81

- الشروط المتعلقة بالعقوبة

ينص التشريع الجزائري على أنه من أجل استبدال العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة بعقوبة العمل للنفع العام يجب أن لا تتجاوز العقوبة المنطوق بها من طرف المحكمة أو المجلس مدة سنة حبس نافذ ولم يحدد الحد الأدنى للعقوبة المنطوق بها وإنما حدد الحد الأقصى لها فقط، وبالتالي فإن عقوبة العمل للنفع العام في التشريع الجزائري بمثابة عقوبة بديلة عن عقوبة الحبس وحدها وبذلك لا يمكن أن تكون بديلا للعقوبات المالية.

- الشروط المتعلقة بمدة العمل للنفع العام

تتمتع المحكمة بسلطة تقديرية في فرض هذه العقوبة، وتحديد ساعات العمل، فتقوم المحكمة بتقدير عقوبة الحبس، ثم تقوم بتحويلها إلى عدد مماثل من ساعات العمل للصالح العام، وذلك بمعيار ساعتين عمل عن كل يوم حبس من العقوبة الأصلية المنطوق بها في الحكم الصادر بالإدانة ضده.

لقد حدد المشرع الجزائري مدة إنجاز ساعات العمل خلال مدة أقصاها ثمانية عشر شهرا، وهذا طبقا للمادة 05 مكرر1 من قانون العقوبات بقولها: " يمكن للجهة القضائية أن تستبدل عقوبة الحبس المنطوق بها بقيام المحكوم عليه بعمل للنفع العام بدون أجر لمدة تتراوح بين 40 ساعة و600 ساعة بحساب ساعتين عن كل يوم حبس، في أجل أقصاه 18 شهرا..." ولا تنفذ إلا بعد صيرورة الحكم نهائيا، أي بعد استنفاذ كافة طرق الطعن العادية أو غير العادية أو بفوات المواعيد القانونية للطعن.

أما عن توزيع ساعات العمل التي يلتزم المحكوم عليه بعقوبة العمل للنفع العام بأدائها يوميا أو أسبوعيا، فإن المشرع الجزائري لم يضبط معيارا معينا في توزيعها أو جدولتها، وترك السلطة التقديرية في ذلك لقاضي تطبيق العقوبات الذي يقوم بتوزيعها على مدة أقصاها ثمانية عشر شهرا تتماشى مع ظروف المحكوم عليه ومؤهلاته وأوقات فراغه،

وكذا مع ظروف المؤسسة المستقبلة له، ومدى توفر العمل فيها، ونوعه ومدى تناسبه مع مؤهلات المحكوم عليه.

وعادة ما توزع ساعات العمل على أكبر عدد من الأيام لدواعي الإصلاح والتأهيل، أو لظروف المحكوم عليه، كما قد تجمع ساعات أسبوع كامل في يوم واحد أو يومين لسبب يتعلق بظروف المؤسسة المستقبلة كحاجتها لليد العاملة في أيام العطل[1].

ويجب ملاحظة أن المدة التي يحددها القاضي ليست سوى حد أقصى للعقوبة، فالمدة تنتهي بإنجاز مجموع ساعات العمل المحددة لعقوبة العمل للمصلحة العامة، حتى ولو كان ذلك سابقا على انتهاء المدة[2].

ب- الشروط الموضوعية لعقوبة العمل للنفع العام

الشروط الموضوعية لعقوبة العمل للنفع العام هي واقع استنتاجي غير منصوص عليه قانونا، يستشفها القاضي من خلال سماعه للمعني أثناء الاستجواب أو عند تقريره إفادته بالعقوبة البديلة[3].

ومن خلال الواقع العملي يقوم القاضي بما يلي:

- **ملاحظة شخصية المتهم**

إن جميع التشريعات التي تبنت هذا النظام تتطلب ضرورة أن يسبق الحكم بنظام العمل للمنفعة العامة فحص شامل ودقيق للمحكوم عليه وتحقيق اجتماعي عن شخصيته وماضيه وسلوكه، وطبيعة ظروف ارتكابه الجريمة[4] بحيث يؤخذ بالحسبان ضرورة كونه حسن السيرة والسلوك.

حيث يقوم القاضي أثناء مرحلة الاستجواب بتفحص شخصية المتهم كمعيار لاختيار نوع العقوبة الأكثر تناسبا مع شخصيته، بصفته المسؤول الوحيد عن إصدار العقوبة والذي بحكم وتكوينه وخبرته صار ملما بجميع أصناف المجرمين وعلمه بما يناسب كل مجرم.

وحكمة العقوبة البديلة بصفة عامة وعقوبة العمل للنفع العام بصفة خاصة هو الحرص على أنها ستحقق الغاية المرجوة منها وهي الإصلاح والتأهيل، وبالتالي مدى قابلية المتهم وجدارته بهذه العقوبة تعود للقاضي عن طريق استعمال سلطته الممنوحة له في

---

[1] باسم شهاب، عقوبة العمل للنفع العام في التشريع الجزائري، مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس والخمسون، أكتوبر 2013، ص 139 و140

[2] سعداوي محمد صغير، العقوبة وبدائلها في السياسة الجنائية المعاصرة، مرجع سابق، ص 87

[3] سائح سنقوقة، قاضي تطبيق العقوبات، أو المؤسسة الاجتماعية لإعادة إدماج المحبوسين، مرجع سابق، ص 143

[4] سعداوي محمد الصغير، عقوبة العمل للنفع العام، مرجع سابق، ص 101

نصوص القانون، فيصبح القاضي ملزما بأخذ شخصية الجاني بعين الاعتبار قبل إصدار عقوبة العمل للنفع العام وذلك بتحديد ما إذا كان المتهم أهلا للاستفادة منها أولا كأن يتراءى له أثناء الاستجواب أن الواقف أمامه لا يتعاطى معه بالمرة، كمن لا يسمع أصلا أو لا يفهم، أو تبدو عليه سمات البله، فمثل هذه الأمور تبدو للعيان[1]، أو كمن لا يظهر وقاره لهيئة المحكمة ويشكك بعدالتها وحكمتها.

- شرح الغرض من عقوبة العمل للنفع العام

إن عقوبة العمل للنفع العام هي من العقوبات الحديثة، ولذلك فمسألة عرضها على المحكوم عليه يتطلب من القاضي أن يشرح له مفهومها والغرض منها، بسبب أن الكثير من المحكوم عليهم لا يعرفونها، ولقد ألزم المشرع الانجليزي القاضي قبل إصداره للحكم المتضمن عقوبة العمل للنفع العام، أن يقوم بشرح الغرض منها والآثار المترتبة عليها للجاني، والآثار التي سيتحملها في حالة عدم تأدية هذا العمل بصورة مرضية[2].

أما بالنسبة للتشريع الجزائري فلا يلزم القانون القاضي بشرح الغرض من عقوبة العمل للنفع العام، ومن الناحية العملية لا يقوم القاضي بشرح ذلك للمحكوم عليه تاركا المهمة لمحامي الدفاع الذي يقوم بتفسير معناها لموكله، وبعد ذلك تعود لهذا الأخير مسألة قبولها أو رفضها.

- اختيار نمط العمل

إن الغاية من تفحص شخصية الجاني هي تمكين القاضي من التأكد أن المحكوم عليه أهل للعمل من الناحية الجسدية والسلوكية والمهنية وأن وجوده في المجتمع لا يشكل اضطرابا أو خطرا على الأخرين[3] وبالتالي تمكينه من اختيار نمط العمل الذي يقوم به الجاني[4]، وفي ذلك يقوم القاضي بتفحص الخبرات العلمية والفنية لدى الجاني آخذا بعين الاعتبار تناسب هذه الخدمة مع مكانة الشخص الاجتماعية، حتى لا تنطوي على انعكاسات نفسية تحمل في طياتها معنى الإيلام والإذلال[5].

---

[1] سائح سنقوقة، قاضي تطبيق العقوبات، أو المؤسسة الاجتماعية لإعادة إدماج المحبوسين، مرجع سابق، ص 143

[2] أيمن رمضان الزيني، العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة وبدائلها، مرجع سابق، ص 222

[3] سعداوي محمد الصغير، عقوبة العمل للنفع العام، مرجع سابق، ص 101

[4] بشرى رضا راضي سعد، بدائل العقوبات السالبة للحرية وأثرها في الحد من الخطورة الإجرامية (دراسة مقارنة)،دار وائل، الطبعة الأولى،2013، ص 112

[5] بشرى رضا راضي سعد، المرجع سابق، ص 113

وغني عن البيان أنه يشترط أيضا – رغم عدم النص على ذلك- أن يكون المحكوم عليه قادرا على أداء العمل الذي تقرر أن يقوم به، ويتطلب هذا بداهة أن لا يكون مصابا بمرض يعجزه عن ذلك، أو أن يكون مصابا بمرض يكون مصدر خطر بالنسبة لغيره من العمال[1].

ومن الأعمال التي يستفيد منها المجتمع تتمثل في الأعمال اليدوية كالأعمال المتعلقة بحماية الطبيعة وبتحسين البيئة، والاشتراك في حملات النظافة والمحافظة على البيئة، وتجديد مقاعد الحدائق العامة، وأعمال التشجير وقلع الأشجار اليابسة، وتنظيف الأحراج بعد عطلة نهاية الأسبوع، وصيانة الحدائق العامة والملاعب، وإرشاد المصطافين في أماكن الاصطياف، وتنظيف الشواطئ، وإصلاح الأضرار التي تنال الآثار[2].

ومن الأعمال كذلك ما يتعلق بصيانة وتجديد المباني العامة (الطلاء، النجارة،أعمال الكهرباء، تصليح وتجديد الأثاث المدرسي) وكذلك أعمال نقل وتفريغ البضائع، والعمل في المطاعم المدرسية[3].

وبالنسبة لتطبيق عقوبة العمل للنفع العام في الجزائر فهي تطبق غالبا في المؤسسات التالية:

- المحاكم والمجالس القضائية.
- محافظات الغابات.
- المستشفيات.
- مديريات النقل.
- مديريات النشاط الاجتماعي.
- المؤسسات التعليمية.
- مديريات التكوين المهني.
- مديريات التجارة.

---

[1] عبد القادر عدو، مبادئ قانون العقوبات الجزائري، (القسم العام)، مرجع سابق، ص 290

[2] صفاء أوتاني،العمل للمنفعة العامة في السياسة العقابية المعاصرة (دراسة مقارنة)، كلية الحقوق، جامعة دمشق، المجلد 25، العدد الثاني، 2009، ص 431

[3] صفاء أوتاني، المرجع نفسه، ص 431

- ضرورة التأكد من أهلية المحكوم عليه لتحمل عقوبة العمل للنفع العام

لا يمكن لشخص تحمل نتائج تصرفاته قانونيا إلا إذا كان قادرا على الإدراك والفهم أي تتوفر لديه قدرة عقلية تمكنه من معرفة أفعاله وتجعله حرا في اختيارها ومعرفة ماهيتها ونتائجها، فلا تقوم المسؤولية على شخص ليست له قدرة إدراك وفهم ما يقوم به من أفعال كالمجنون والقاصر غير المميز، كما لا تقوم المسؤولية أيضا على من أكرهته قوة لا يمكن مقاومتها أو ردها أفقدته حرية الاختيار كحالة الإكراه.

إلا أن معنى أهلية المحكوم عليه خلال الحكم بعقوبة العمل للنفع العام تتمثل في مدى أهليته في تحمل مسؤولية العمل المناط به، سواء من ناحية قدرته على إتقان هذا العمل أو من ناحية التزامه بمواقيت العمل وشروطه إلى غير ذلك من القوانين التي تحكم المهنة المختارة له.

✓ ضرورة التأكد من حسن سيرة المحكوم عليه

يتأكد القاضي من حسن سيرة المحكوم عليه عن طريق ما يسمى بملف البحث الاجتماعي، حيث يعتبر البحث الاجتماعي وجوبيا[1] في أي قضية جزائية، وهو عبارة عن بحث يجرى بطلب من هيئة المحكمة حول شخصية المتهم لمعرفة شخصيته ومؤهلاته حتى يتسنى لها الحكم عليه بعقوبة العمل للنفع العام، ويجرى هذا البحث من طرف القاضي أو بواسطة أحد أعضاء المحكمة أو الضبطية القضائية أو الموظفين الاجتماعيين[2]، ويتضمن محضر البحث الاجتماعي جوانب من شخصية المتهم تتمثل في كونه خطيرا أو عنيف أم لا، وإن كانت لديه إقامة ثابتة، وإن كان لديه موارد مالية أم لا.

وإضافة إلى محضر البحث الاجتماعي أحدث المشرع البلجيكي بموجب تعديل 22 مارس 1999 إجراءا مماثلا له وهو البحث المختصر، حيث يقدم هذا الأخير في أجل أقصاه شهر أما محضر البحث الاجتماعي فتحدد مدة إجراءه السلطة التي طلبت إجراءه، بحيث تكون مدته الأدنى شهرا واحدا. ويكون الاختصاص المحلي للجنة الاختبار التي تقوم بالبحث الاجتماعي مكان إقامة المتهم، وفي حالة تغيير مكان إقامته يقوم بطلب إجراء البحث الاجتماعي في محل إقامته الجديد.

---

[1] Michael Dantinne-Denis van doosselaere, Actualité choisie du travail d'intérêt général (tig) et de la formation, Revue de droit pénal et de criminologie 80°année, Novembre 2000, n°11 p 1037

[2] مسلوب أرزقي، عقوبة العمل للنفع العام في التشريع المقارن، مجلس قضاء إليزي، 11 جانفي 2009، ص 12

وبعد الموافقة على طلبه من طرف الهيئة المختصة تصبح لجنة الاختبار الواقع في دائرة اختصاصها محل إقامته الجديد هي المختصة إقليميا[1].

كما وضع القانون البوركينابي مجموعة من الشروط الواجب توافرها في المتهم قبل الحكم عليه بعقوبة العمل للنفع العام، منها أن لا يمتاز بشخصية عنيفة أو خطيرة، أو سبق له وأن هرب من مؤسسة عقابية أو كانت له سيرة سيئة أثناء تواجده بها.

كما يجب أن لا يكون المتهم عنيفا يمثل خطرا على النظام العام، كما يجب أن تكون له إقامة ثابتة وعنوان واضح، ويتضمن هذه المعلومات محضر البحث الاجتماعي الذي يهدف إلى تحديد وتشخيص العقوبة[2].

- ✓ **ضرورة التأكد من الاستعداد النفسي والجسدي لأداء العقوبة**

تمتد ملاحظة القاضي إلى تفحص نفسية الجاني ومدى قدرته الجسدية على القيام بالعمل، إذ أنه لا يمكن الحكم عليه بعقوبة العمل للنفع العام إذا كان المحكوم عليه مريضا بأحدى الأمراض التي تمنعه من القيام بالعمل أو على شخص يرفض فكرة العمل بدون أجر، فهذه العناصر ضرورية جدا في نجاح هذه العقوبة وجني ثمارها.

ثانيا – الآثار الاجتماعية لعقوبة العمل للنفع العام على المحكوم عليه مقارنة بالعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة

إن إدراج العمل للنفع العام كان نتيجة حتمية للآثار التي خلفتها العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، خاصة تلك الآثار التي مست فئة المحكوم عليهم على المستوى الاجتماعي والتي أدت إلى عودتهم للجريمة، من أجل ذلك لابد من التعرض أولا للآثار الاجتماعية للعقوبة السالبة للحرية ثم إلى الآثار الاجتماعية لعقوبة العمل للنفع العام.

1 – الآثار الاجتماعية للعقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة على المحكوم عليه

تتعدد الآثار الاجتماعية للعقوبة السالبة للحرية على المحكوم عليه، ويمكن أن نجملها فيما يلي:

أ – وصمة العار

إن انعكاسات العقوبة السالبة للحرية قد تلازم المفرج عنه فترة من الزمن، يصعب عليه من خلالها الاندماج في المجتمع والتعامل مع أفراده، ومن أهم العوامل التي تشكل عثرة أمام المفرج عنه هي وصمة العار التي تلحق به والتي لا يتقبلها المجتمع كأثر للعقوبة التي

---

[1] Michael dantine – Denis van Dossellaere,op cit,p 1037

[2] مسلوب أرزقي، المرجع نفسه، ص 12

تم تنفيذها، حيث يطلق الفقهاء على تشوه السمعة "بالوصم الاجتماعي بالانحراف"[1] ويصنفونها كأحد أهم العوامل التي تدفع بالفرد إلى معاودة اقتراف الجريمة، فالفرد لن يوصم إلا بعد سلوك منحرف يقترفه، ويتلقى تفاعلات المجتمع السلبية بعدها، ويعني ذلك أن تجربة السجن والوصمة الاجتماعية التي يلصقها المجتمع بالسجين السابق بعد خروجه من السجن، تكاد تجعل من المتعذر عمليا على غالبية السجناء أن يتكيفوا من جديد مع المجتمع وأن يحيوا حياة طبيعية منتجة[2]، فأرباب العمل يفقدون ثقتهم في المحكوم عليهم، مما يترتب على ذلك فقدانهم لأعمالهم ومواردهم المالية، بل قد يفقدون أماكن إقامتهم، ففي دراسة أجريت في ولاية كالفورنيا على عينة، ممن أفرج عنهم من السجون فيها، تبين أن 10 بالمئة من إجمالي المفرج عنهم قد فقدوا مكان إقامتهم وأن 30 بالمئة من حجم العينة قد فقدوا وظيفتهم[3].

ورغم دور المجتمع الرئيسي في حدوث الوصم بالانحراف فإن المنحرف يسهم في العملية بشكل فعال، فبالإضافة إلى كونه اقترف السلوك الانحرافي أولا، نجد أن أفكاره وراؤه قد تكون مغلوطة أو متطرفة ومن هنا لا تكون المرآة الاجتماعية التي تنعكس عليها صورته الذاتية صافية، بل مهمشة لا يستطيع أن يشاهد عليها بشكل سليم، فلا تشكل عنده مرجعا ذاتيا يتفاعل معه عند اتخاذ قرار أو فعل سلوكي معين، فالمحيطون به ذئاب مفترسة في نظره، وهم يسعون إلى إيذائه وتجريحه ومن هنا يحتقر المجتمع وينعزل عنه بقدر استطاعته[4]، فالوصمة السيئة التي تتركها هذه العقوبة في المحكوم عليه تأسره اجتماعيا فيسيطر عليه الإحباط مما يجعله فريسة سهلة للجريمة، إضافة إلى أن هذه العقوبة تفقده في الغالب عمله فيتعذر عليه العودة إليه أو إيجاد عمل آخر[5].

ب - التفكك الأسري

يعتبر من أهم النتائج السلبية الناتجة عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة التفكك الذي قد يصيب الأسرة نتيجة الزج بالمحكوم عليه داخل السجن، وتظهر هذه الآثار خاصة حين يكون المحكوم عليه رب عائلة، فتنعكس الآثار سلبا على أسرته بسبب

---

[1] مضواح بن محمد آل مضواح، المنفعة المستقبلية للعقوبات الجنائية من منظور إصلاحي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدرااسات والبحوث، 2009، ص 127 و128

[2] فتوح عبد الله الشادلي، أساسيات علم الإجرام والعقاب،مرجع سابق، ص 194

[3] عطية مهنا، العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1992، ص 247

[4] مضواح بن محمد آل مضواح، المنفعة المستقبلية للعقوبات الجنائية من منظور إصلاحي، مرجع سابق، ص 127 و128

[5] سعداوي محمد الصغير، عقوبة العمل للنفع العام، مرجع سابق، ص 63

فقدها لمعيلها، والتي قد تضطرها الحاجة إلى النزول إلى سوق العمل والقبول بالعمل في ظروف غير إنسانية قد تؤدي بهم بالسقوط في هاوية الجريمة[1].

وفي دراسة أجريت على السجون في الأردن عام 2008 اتضح من خلالها أن 9.2 بالمئة من عينة الدراسة أكدوا على أن أهم الآثار السلبية التي ترتبت على تنفيذهم للعقوبة السالبة للحرية هو تفكك أسرهم، وأكد 4.9 بالمئة من عينة الدراسة على أن تنفيذ العقوبة السالبة للحرية قد ترتب عليه طلاق زوجاتهم[2].

ج - تبني ثقافة السجن

تصبح ثقافة السجن بديلا للثقافة الأصلية للمحكوم عليه وبذلك يصبح بعيدا عن مجتمعه بعد خروجه من المؤسسة العقابية وينسلخ عنه وعن قيمه ليتبنى ثقافة وقيم السجن، فيظهر من خلال سلوكه وتعاملاته مع الأشخاص المحيطين به فيصبح شخصا عدوانيا بالإضافة إلى الحساسية المفرطة والصعوبة التي تحول دون اندماجه في المجتمع وتأقلمه معه، وكل ذلك ينعكس على تصرفاته خاصة مع أفراد عائلته.

د – صعوبة إعادة إدماج المحكوم عليه في المجتمع

يترتب على العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة صعوبة إعادة إدماج المحكوم عليه في المجتمع، مما يتعين ضرورة وجود رعاية لاحقة، تمهد الطريق أمام المفرج عنه، وتساعده على العودة من جديد إلى المجتمع عضوا نافعا ومنتجا، وإن مجمل هذه الآثار السلبية التي يتعرض لها النزيل إنما تعود أساسا إلى الشعور بالاغتراب الاجتماعي أثناء تنفيذ العقوبة، وفقدان النزيل لثقته بنفسه، وثقته في مجتمعه، مما يصعب عليه استرداد هذه الثقة بعد الإفراج عنه[3].

ومن المعلوم عند الجميع أن فترة سلب الحرية تعزل السجين عن العالم الخارجي، وتضعف بالتالي من إمكانيات تكييفه مع المجتمع بعد الانتهاء تنفيذ عقوبته، ما لم تمد له يد العون التي تساعده على استثمار ما قد تكون المعاملة العقابية قد أنتجته من آثار نافعة، فإذا لم تنظم وسائل الرعاية اللاحقة فلن يجد المفرج عنه أمامه من سبيل سوى العودة إلى رفاق السجن يستمد معهم العون ويحس معهم بقيمته[4].

---

1 سعداوي محمد الصغير، المرجع نفسه، ص 63و64

2 فهد يوسف الكساسبة، وظيفة العقوبة ودورها في الإصلاح والتأهيل، دار وائل، الطبعة الأولى، 2010 ص 229و232

3 بشرى رضا راضي سعد، بدائل العقوبات السالبة للحرية وأثرها في الحد من الخطورة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 44

4 صفاء أوتاني، العمل للنفع العام في السياسة العقابية المعاصرة، مرجع سابق، ص 440

هـ – العودة إلى ارتكاب الجرائم

يترتب على حبس المحكوم عليه نتائج في غاية الخطورة، ومن أهمها العودة إلى السلوك الإجرامي من جديد،والعود في ارتكاب الجريمة في نظر القانون هو ارتكاب الشخص لجريمة تالية بعد الحكم عليه نهائيا من أجل جريمة سابقة، وسواء تم تنفيذ العقوبة المتعلقة بها أو لا، أما من وجهة نظر علم العقاب فلا يعتبر عائدا إلا إذا نفذت عليه فعلا العقوبة بسبب جريمة سابقة ثم ارتكب جريمة تالية[1]

وإن كان السجن يهدف إلى إصلاح المحكوم عليه وردعه حتى لا يعود إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى، فإن العديد من الدراسات أثبتت عكس ذلك، وبينت فشل السجن في تحقيق الردع والوقاية من الجريمة[2]، فطبقا لإحصاءات السجون في كل من انجلترا وويلز عام 1994 تؤكد إحصائيات إعادة اتهام 56 بالمئة من المحكوم عليهم الذي تم الإفراج عنهم خلال العامين الاحقين للإفراج، وفي الجزائر أشار المدير العام للسجون أن 45 بالمئة من السجناء المفرج عنهم يعودون إلى ارتكاب الجرائم ويترددون على السجون في الجزائر[3].

2 - الآثار الاجتماعية لعقوبة العمل للنفع العام على المحكوم عليه

بعدما تطرقنا للآثار الاجتماعية الناجمة عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، سنتطرق على التوالي للآثار الاجتماعية المترتبة عن عقوبة العمل للنفع العام.

أ - الحفاظ على سمعة المحكوم عليه

إن عقوبة العمل للنفع العام تساعد المحكوم عليه في تفادي سمة الوصم لأنها عبارة عن مهنة يمارسها في بيئة المجتمع الحرة، والعمل للنفع العام مهنة شريفة وللمحكوم عليه فخر القيام بها، على عكس ما قد تسببه له عقوبة الحبس فيطلق عليه لقب " المحبوس " مما يؤثر على نفسيته ويبقى يضن نفسه محبوسا إلى الأبد خاصة أن سجله يبقى ملطخا بهذه العقوبة على عكس عقوبة العمل للنفع العام التي ليس لها هذا الأثر، إذ لا تسجل هذه العقوبة في صحيفة السوابق العدلية رقم3.

---

[1] محمد لخضر بن سالم، عقوبة العمل للنفع العام في في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2011/2010، ص 44

[2] عبد الله بن عبد العزيز اليوسف، التدابير المجتمعية كبدائل للعقوبات السالبة للحرية، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 2003، ص 72

[3] منصور رحماني، علم الإجرام والسياسة الجنائية، دار العلوم للنشر، الجزائر، ص 304

ب - المحافظة على الصلة بين المحكوم عليه وأسرته

يؤدي العمل للنفع العام إلى عدم اختلال الأدوار داخل الأسرة التي يكون فيها المحكوم عليه مسؤولا فيها، ويكون لكل فرد دور في إطار البناء الوظيفي للأسرة الذي يقوم على أساس الاعتماد المتبادل والتساند بين هذه الأدوار من أجل المحافظة على الأسرة وبقائها.

كما أن نظرة الأسرة للمحكوم عليه لا تتغير من جراء الفعل الذي ارتكبه، لأنه لم يتم الزج به في السجن، ولا تتغير المشاعر نحوه، خاصة بالنسبة للطفل الذي لطالما يتخذ أبويه قدوة له ونموذجه الأمثل، لذا فهو يحاول دائما تقليدهما ومحاكاتهما، ولا شك أن النظرة الفاسدة التي تسببها العقوبة الحبسية يكون لها الأثر الكبير على هذه النظرة، وبالتالي تعويضها بعقوبة العمل للنفع العام من شأنه أن يحافظ على استقرار الأدوار والمشاعر الأسرية.

ج – تسهيل عملية الإدماج الاجتماعي

إن العمل للنفع العام يمثل طريقة أكثر إنسانية لتسهيل جهود إعادة التأهيل الاجتماعي للمحكوم عليهم، وهذا لأنه يبقي الفرد في مجتمعه الطبيعي الذي سيعود إليه حتما فيما لو نفذ عقوبته داخل أسوار المؤسسة العقابية المغلقة[1].

ويسعى العمل للنفع العام إلى تنمية شعور المحكوم عليه بإمكانياته وقدرته على تأدية عمل نافع ومفيد لمصلحة المجتمع الذي خرق قوانينه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن الجاني الذي لا يملك عملا من تعلم مهنة جديدة تفتح أمامه فرصة الحصول على وظيفة يكتسب منها قوته مستقبلا، مما يسهم في إدماجه داخل المجتمع من جديد وتجنب اختلاطه بالمجريمن الخطرين[2].

وبذلك فإن هذه العقوبة تسهل عملية الإدماج الاجتماعي للمحكوم عليهم خاصة وأنه يكفي لإصلاحهم مجرد تقييد حريتهم عن طريق إلزامهم بتأدية خدمة معينة للمجتمع وفرض مجموعة من تدابير الرقابة والإشراف وبالتالي ردعهم دون تقييد حريتهم بالموازاة مع ذلك على تفادي المشاكل الاجتماعية بين الأسر والعائلات فمجرد قيامهم بأعمال يومية للصالح العام خارج أسوار السجن ستجعل المحكوم عليهم يعدلون عن الجريمة.

---

[1] عبد الرؤوف حنان، العمل للنفع العام كبديل عن عقوبة الحبس، رسالة ماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014/2013، ص 52

[2] فتوح عبد الله الشادلي، أساسيات علم الإجرام والعقاب، مرجع سابق، ص 419

وبالتالي تحقق عقوبة العمل للنفع العام الاندماج للاجتماعي السريع للمحكوم عليه، فالعمل في حد ذاته فعل اجتماعي، فحتى ولو كان المحكوم عليه من بيئة سيئة فتعرفه على نظام العمل يعلمه تحمل المسؤولية، وأخلاقيات العمل مما يغير واقعه إلى الأحسن.

د - الحد من العودة للجريمة

دلت العديد من الدراسات أن نسبة العودة للجريمة عند المحكوم عليهم بالعمل للنفع العام أقل بكثير مقارنة مع نسبة العود عند المحكوم عليهم بعقوبة الحبس السالبة للحرية، وفي هذا دراسة أجرتها وحدة الأبحاث في وزارة العدل بهولندا ما بين 1981 و1983 ومن ثم لعام 1988 تبين أن نسبة 42 بالمئة ممن حكم عليهم بعمل للنفع العام عادوا وارتكبوا جرائم، بينما بلغت هذه النسبة عند من حكم عليهم بعقوبة سالبة للحرية قصيرة المدة، والملفت للانتباه أنه لم يحصل عود للاجرام بين فئة المحكوم عليهم بالعمل للنفع العام الذين تراوحت أعمارهم بين سن 18 و24 سنة كانوا مبتدئين أو عائدين[1].

هـ – تنمية الشعور بالمسؤولية

يهدف العمل للنفع العام إلى تنمية الشعور بالمسؤولية لدى المحكوم عليهم، لأن تحقق ذلك الشعور سيدفعه إلى تأدية عمله بشكل يفيد المجتمع الذي قام بالتعدي على قوانينه من خلال الجرم الذي ارتكبه، ويسهم في الأخير في عودته إلى الحالة الطبيعية كعضو منتج وفعال في المجتمع، وهو ما تسعى إليه السياسة الجنائية المعاصرة، أما دخوله السجن سيؤدي إلى قتل روح المسؤولية بالنسبة له، كما سيولد حب البطالة عنده[2].

الخاتمة:

وكخلاصة فإن العمل للمنفعة العامة يعد أكثر تجاوبا مع متطلبات السياسة الجنائية الحديثة، فهو نظام إصلاحي بامتياز يساعد المحكوم عليه على التعايش والاندماج وتحمل المسؤولية تحت رعاية مؤسسات اجتماعية وقضائية مؤهلة، تعمل جاهدة على تنمية شعور المحكوم عليه بالهوية والانتماء إلى هذا المجتمع الذي تتغير نظرته إليه فهو يعتبره بمثابة متمرن أو تحت التدريب وليس كمجرم موصوم ينبذه

[1] أيمن رمضان الزيني، العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة وبدائلها، مرجع سابق، ص 222

[2] عبد الله بن عبد العزيز اليوسف، مرجع سابق، ص 72

المجتمع ويحتقره، ومن شأن هذا التغيير أن يمهد للمحكوم عليه بالعمل للنفع العام سبل الإصلاح والتصالح الاجتماعي.

ولكن بالرغم من كل هذه الآثار الايجابية التي تحققها هذه العقوبة البديلة، إلا أن المجتمع لا يزال ينظر إليها أنها عقوبة مخففة ولا تحقق الردع اللازم، مما يولد لدى الناس شعورا بضعف النظام العقابي فيؤدي إلى ضعف أحد مقومات العقوبة وأغراضها وهي الردع العام والخاص، بل وحتى القضاة أنفسهم لم نلتمس منهم شجاعة النطق بعقوبة العمل للنفع العام خشية منهم سوء تطبيقها على أرض الواقع، خاصة في ظل انعدام نظام تخصص القضاة في المجال الجزائي، وهذا ما جعل هذه العقوبة مهملة التطبيق نوعا ما مقارنة بالعقوبة السالبة للحرية، على الرغم من مضي 9 سنوات على إدراجها في التشريع الجزائري.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1. أيمن رمضان الزيني، العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة وبدائلها، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الثانية، 2003.
2. فتوح عبد الله الشاذلي، أساسيات علم الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي الحقوقية، 2009.
3. شريف سيد كامل، الحبس قصير المدة في التشريع الجنائي الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، 1999.
4. محمد سيف النصر عبد المنعم، بدائل العقوبة السالبة للحرية في التشريعات الجنائية الحديثة، دار النهضة العربية، مصر، 2004.
5. قادري اعمر، التعامل مع الأفعال في القانون الجزائي العام، دار هومة – الجزائر- بدون سنة نشر.
6. عبد القادر عدو، مبادئ قانون العقوبات الجزائري، (القسم العام)، دار هومة، 2005.
7. سارة معاش، العقوبات السالبة للحرية في التشريع الجزائري، مكتبة الوفاء القانونية، الطبعة الأولى، 2016.
8. سعداوي محمد صغير، العقوبة وبدائلها في السياسة الجنائية المعاصرة، دار الخلدونية، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012.
9. سائح سنقوقة، قاضي تطبيق العقوبات، أو المؤسسة الاجتماعية لإعادة إدماج المحبوسين، بين الواقع والقانون في ظل التشريع الجزائري، مرجع سابق.
10. بشرى رضا راضي سعد، بدائل العقوبات السالبة للحرية وأثرها في الحد من الخطورة الإجرامية (دراسة مقارنة)،دار وائل، الطبعة الأولى،2013.
11. صفاء أوتاني،العمل للمنفعة العامة في السياسة العقابية المعاصرة (دراسة مقارنة)، كلية الحقوق، جامعة دمشق، المجلد 25، العدد الثاني، 2009.
12. مضواح بن محمد آل مضواح، المنفعة المستقبلية للعقوبات الجنائية من منظور إصلاحي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدرااسات والبحوث، 2009.
13. فهد يوسف الكساسبة، وظيفة العقوبة ودورها في الإصلاح والتأهيل، دار وائل، الطبعة الأولى، 2010.
14. عبد الله بن عبد العزيز اليوسف، التدابير المجتمعية كبدائل للعقوبات السالبة للحرية، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 2003.
15. منصور رحماني، علم الإجرام والسياسة الجنائية، دار العلوم للنشر، الجزائر.

المجلات:

1. هزيل جلول، مجلة الدفاع، العدد الثاني،الجزائر-وهران- مارس 2014.
2. محمد لمعيني،عقوبة العمل للنفع العام في التشريع العقابي الجزائري،مجلة المنتدى القانوني،العدد السابع،بدون سنة نشر.

3. مسلوب أرزقي، عقوبة العمل للنفع العام في التشريع المقارن، مجلس قضاء إليزي، 11 جانفي 2009.

4. عطية مهنا، العقوبات السالبة للحرية قصيرة المدة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1992.

5. باسم شهاب، عقوبة العمل للنفع العام في التشريع الجزائري، مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس والخمسون، أكتوبر 2013.

المذكرات:

1. محمد لخضر بن سالم، عقوبة العمل للنفع العام في في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2011/2010.

2. عبد الرؤوف حنان، العمل للنفع العام كبديل عن عقوبة الحبس، رسالة ماستر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014/2013.

المداخلات:

1. مداخلة من إلقاء السيد طهراوي مقران –رئيس محكمة قصر البخاري لمجلس قضاء المدية- ملتقى تكويني حول موضوع "العمل للنفع العام التجربة الفرنسية حول موضوع دور قاضي الحكم في تطبيق عقوبات العمل للنفع العام يوم الأربعاء 05 أكتوبر 2011.

القوانين:

1. منشور رقم 2 مؤرخ في 21 أبريل 2009 والمتعلق بكيفيات تطبيق عقوبة العمل للنفع العام.

2. القانون المتعلق بعلاقات العمل رقم 11/91

المراجع الأجنبية:

1. Martine herzog-evans, peine (execution) rèp .pèn , DALLOZ, 2005.

2. Michael Dantine-Denis van doosselaere, Actualité choisie du travail d'intérêt général (tig) et de la formation, Revue de droit pénal et de criminologie 80°année, Novembre 2000, n°11

موقف برتراند رسل من النظريات التربوية

قريبي مشري[1]، إشراف أ. د. بوشيبة محمد[2]

[1]. طالب دكتوراه، جامعة وهران2

[2]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/03/31 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

تمثل التربية إحدى أهم المسائل المرتبطة بالوجود الفردي والاجتماعي، وهي تعتبر العامل الأساسي في تكوين الأفراد وبناء الحضارة. وقد اكتسى هذا الموضوع اهتماما خاصا لدى الفيلسوف برتراند راسل الذي حاول أن يبرز وجود ثلاث نظريات تربوية في تاريخ الفكر البشري. الأولى هي نظرية التربية السلبية التي تعمل على خلق الفرص المتاحة واستبعاد أي تراجع [يمكن أن يعيق العملية التربوية]، بينما تركز الثانية على الجانب المعرفي للطفل. أما هدف الثالثة فيتمثل في تكوين المواطنين الصالحين. إن كلا من النسق التربوي التقليدي والحديث قد يؤدي لا محالة إما إلى مواطن مطيع أو فرد متمرد، وهذا بالتأكيد سينتج إما الفوضى أو الاستبداد. ولهذا مهد الطريق للتأسيس لتربية تستند على مبدأ الحرية وذلك تبعا لجملة من الارشادات.

الكلمات المفتاحية: التربية؛ برتراند راسل؛ نظرية؛ نظام تربوي؛ الحرية، الفرد.

Abstract:

Education is one of the serious issues that are related to the existence of the individual and community, and it is considered as a principle key factor to form people and to build civilization. The philosopher who was interested in this field is Bertrand Russell. He demonstrates that are three educational theories throughout the history of mankind. The first theory is the negative education which works to create opportunities and eliminate backwardness. The second focuses on the cognitive side of the child, and the aim of the third theory is the formation of good citizens. Both the traditional educational system and the modern one may inevitably lead to either an obedient citizen, or rebellious individual, and will certainly produce either chaos or tyranny. Therefore, it paves the way for the foundation of an education based on freedom and according to certain guidelines.

Keywords: Education, Bertrand Russell, theory, educational system, freedom, individual.

مقدمة:

تعدُّ التربية من المسائل الخطيرة والضرورية التي تتعلق بوجود الفرد والجماعة معا، كما تمثل عاملا أساسيا من عوامل بناء الحضارات ونهضتها، وهي الدعامة الأساسية والوسيلة المثلى التي تعتمد في توجيه الناشئين، ولذلك كانت ولا تزال من القضايا التي تؤرق الفلاسفة والمربين، والأنظمة المتعددة، السياسية منها والأخلاقية وحتى الدينية، من خلال مقاصدها وتوجهاتها، سواء تلك التي تهدف إلى تجسيد المواطن الصالح الخاضع لنظام السلطة السياسية، والخادم لمصالحها، بغية تحقيق التجانس بين الناشئ وبقية أفراد مجتمعه، أو تلك التي تسعى إلى تحرير الناشئ من كل قيد، وعلى هذا الأساس اختلفت النظريات التربوية حول الأسس والغايات التي يجب أن نستند عليها في تربية الأجيال المستقبلية، وبطبيعة الحال لم تخرج هذه النظريات عن التصورات والأنساق الفلسفية العامة. ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بهذا المجال الفيلسوف الانجليزي "برتراند رسل" (Bertrand Russell) هذا الفيلسوف الذي يعتبره الكثير من دارسي الفلسفة المعاصرة أعظم فلاسفة القرن العشرين ولا عجب أن يسمى سقراط عصره، ليس فقط لإنتاجه الفلسفي في شتى المواضيع بل من خلال ممارسته ومعايشته لقضايا عصره، فقد اهتم بالتربية نظريا من خلال كتاباته، أهمها كتاب "في التربية"، وكتاب "التربية والنظام الاجتماعي" وتطبيقا من خلال إنشاء مدرسة" بيكون هيل" سنة 1927 بمساعدة زوجته "دورا رسل"(Dora. b. r)، وقد استطاع رسل أن ينتج فلسفة وأفكارا متميزة بالرجوع إلى التاريخ مستخدما المنهج الاستردادي والوصفي من أجل إيضاح الافكار السابقة، ثم يسلط النقد عليها بالاعتماد على منهجه التحليلي النقدي، وهذا ما استطاع أن يمارسه من خلال تناوله لمشكلة التربية، وعليه يمكننا أن نتساءل حول ماهية العملية التربوية، وما موقف رسل من تلك النظريات التربوية التي تتقاذف الطفل وتتصارع عليه، سواء بتوجيهه أو اطلاق حريته، ثم ما هو تصوره للتربية؟ وإلى اي مدى وفق في ذلك؟

أولا:مفهوم التربية

1. المفهوم اللغوي:

يتعدد مفهوم التربية بتعدد استخداماتها وأهدافها، فقد عرفت التربية في اليونان القديمة ب"Paideia" التي تعني تربية الطفل، وقد جاء في معجم المصطلحات الفلسفية،

إن كلمة تربية مشتقة من الكلمة اليونانية "kalos kai agatos" ولها عدة معاني، فيفهم منها الصحيح والحسن، وتعني المستقيم والحسن، كما يقصد بها الجميل والحسن[1]، ومنه فالتربية تهتم بجملة من الفضائل، فهي تقود إلى الحقيقة ومعرفة الحكمة، ومعرفة الخير والشر، كما تهتم بالجانب الجمالي، وفضيلة الاستقامة والاعتدال، وعلى هذا أُسس المنهج السقراطي الذي يبحث عن فضائل الخير والحكمة والمعرفة، والبحث عن الحقيقة. وقد اهتمت المعاجم بالتربية فتعددت مفاهيمها بتعدد استخدامها فهي تعني:

- النماءو الجمع والزيادة: «فالسحاب يرُبُ المطر أي يجمعه وينميه»[2]، فالتربية تعنى بجميع جوانب الناشئ من تنمية قدراته الجسمية، العقلية، الخلقية، المهنية والاجتماعية، والاعتناء بها والمحافظة عليها إلى أن تبلغ غايتها، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[3].
- الإصلاح: أي إصلاح الاعوجاج وتصحيح أخطاء الناشئ حتى يصبح مستقيما. «فربى الشيء إذا أصلحه».[4]
- السياسة والسلطة: «فربيت القوم أي سستهم وكنت فوقهم، فقال أبو سفيان غلبت والله هوازن، فأجابه صفوان وقال:لأن يربني رجل من قريش أحب إلي من أن يربني رجل من هوازن»[5]. فهي تعني القدرة على التحكم في الأخر بواسطة قوة مسيطرة وغالبة، كسيطرة الأب على الابن، والمعلم على المتعلم، والقائد على الجند، والحاكم على المحكوم، وما على المتعلم في هذه الحالة إلا الإتباع والخنوع سواء بالإكراه أو بالتأثير، فالمغلوب مولع بتقليد الغالب كما ورد عن ابن خلدون: « ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها وسائر أحواله، وأنظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما وما ذلك إلا اعتقادهم الكمال

---

[1]-Lannone A. paplo,dictionary of world philosophy,routledge taylor and francis group,1[st] p,2001,p405.

[2] ابن منظور ابن الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت(لبنان)، المجلد1، د(ط س)، ص 402.

[3] سورة الحج، الآية 5.

[4] ابن منظور، لسان العرب، المجلد1، (م س)، ص 401.

[5] المرجع نفسه، ص 400.

فيهم، وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم»[1].

- التهذيب: وهي التنقية «وهذب الشيء أي نقاه، ورجل مهذب أي مطهر الأخلاق»[2].
فالتربية تهذب الخلق وتعتني بالحس الجمالي للمتعلم من خلال تهذيب جانبه المعرفي والسلوكي، وتلقينه جملة من المعارف، وإرشاده إلى سلوكات حضارية في تعامله مع الناس في كلامه وهندامه، في مشيته واستراحته، في ابتسامته وحزنه.

- التنشئة (sociolization): وهي «عملية تلقين الفرد قيم ومقاييس ومفاهيم مجتمعه الذي يعيش فيه بحيث يصبح متدربا على أشغال مجموعة أدوار تحدد نمط سلوكه اليومي»[3]، وتطلق التنشئة على التربية كما تطلق على الإنتاج الزراعي، فنقول تنشئة الحيوانات والنبات أو تربيتهما. وجاء في لسان العرب «أحسن القيام عليه، ووليه حتى يفارق الطفولية، كان ابنه أو لم يكن. »[4].

2- المفهوم الاصطلاحي:

إن ما هو مصطلح عليه بصفة عامة أن التربية هي فعل يركز على تنمية القدرات لدى المتعلم (الإنسان)، حيث يذهب "إبراهيم مدكور" إلى: «أنها علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى»[5]. فهي علم قائم بذاته يبحث في ما مدى تنمية القدرات لدى المتعلم، كما تبحث في المناهج التي تنمي هذه القدرات، والوسائل التي تساعد على ذلك، والأهداف المبتغاة من وراء هذه التنمية، فعلى سبيل المثال أسس المنهج السقراطي على الصيغة التالية: «أي خير أو فضيلة أو حكمة تقود إلى معرفة الحقيقة. وعلى هذا المنهج أسس أفلاطون جمهوريته»[6].

كما يعتبرها "لالاند" بأنها وسيلة تدريب وتطوير للوظائف المتعددة للمتعلم، لكن هذا التدريب والتطوير لا يحدث دفعة واحدة، وإنما عن طريق التدرج فهي عنده: «مسار

---

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مؤسسة قصر البخاري للنشر والتوزيع الجزائر، د(ط، س)، ص144.
[2] الحازمي خالد بن حامد، أصول التربية الإسلامية، عالم الكتب السعودية، ط1، 2000، ص24.
[3] دينكن ميتشيل، معجم علم الاجتماع، دار الطليعة بيروت، ط1، 1981، ص225.
[4] ابن منظور، لسان العرب، المجلد1، (م س)، ص 401.
[5] مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة(مصر)، دط، 1983، ص. 42
[6] - LannoneA. paplo ,dictionary of world philosophy,routledge taylor and francis group ,1st p ,2001, p405.

يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف تطورا تدريجيا بالدربة وعلى تجويدها وإتقانها»[1].
إن العمل التربوي ليس فعلا آنيا يتم دفعة واحدة، وإنما هو مجهودا طويلا يقوم به المربي اتجاه الناشئ مع مراعاة عملية التدرج والجودة والإتقان، وكأن عملية التربية شبيهة بالعمل الزراعي، فكما يعتني الفلاح بزرع الأرض ورعاية النبات للحصول على منتوج جيد فكذلك المربي يتم عمله من خلال الرعاية والاهتمام، وقد جاء في موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية للفكر العربي أن: «معنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه»[2]،و يرتبط مفهوم التربية بمفهوم الثقافة من جهة والتنشئة من جهة ثانية، فهذا المصطلح الأخير عادة ما يستخدم في مجال الزراعة، خاصة تنشئة الحيوانات والنباتات.

ويعتبر سقراط التربية متصلة بالفلسفة، فهما يبحثان في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية:« فغاية الفلسفة في نظره هي صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحق والخير والجمال، وتحقيق مجتمع أفضل، والوسيلة التي تعتمد عليها الفلسفة، في تحقيق غايتها هي التربية»[3]، ويذهب أفلاطون إلى اعتبارها تدريبا أخلاقيا، من أجل تحقيق الدولة وتنمية المواطنة، ولذلك يعتبر التربية:«هي المجهود الاختياري الذي يبذله الجيل القديم، لنقل العادات الطيبة للحياة، ونقل حكمة الكبار التي وصلوا إليها بتجاربهم إلى الجيل الجديد»[4]، أما أرسطو فيركز على تربية أكثر واقعية، فهو يعتقد أن التربية الصالحة:«يجب أن تشمل تربية القوى الثلاث، فيجب أن تشمل أولا تربية الجسم، عن طريق الألعاب الرياضية، وثانيا تربية النفس غير العاقلة، أي تهذيب الرغبات والدوافع والشهوات، وهذه تكون عن طريق الموسيقى والأدب، أو التربية الخلقية، وثالثا تربية النفس الناطقة، وهذه تكون بدراسة الفلسفة والرياضة والهندسة»[5]، وفي الحضارة الرومانية كانت التربية تعني إعداد الناشئ للحياة العملية النفعية، وقد عبر"وهيب إبراهيم سمعان"عن ذلك قائلا:«أما المقياس الروماني فكان

---

[1] لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة بيروت(لبنان)، المجلد1، ط1، 2008، ص322.

[2] سميح دغيم، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية للفكر العربي، مكتبة لبنان ناشرون(لبنان)، ط1، 2000، ص263.

[3] الأهواني أحمد فؤاد، جون ديوي، نقلا عن عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة بيروت، ط2، 1975، ص31.

[4] المرجع نفسه، ص33.

[5] بول مونرو، المرجع في تاريخ التربية، نقلا عن المرجع السابق، ص35.

مقياسا نفعيا مستمدا من تقدير منفعة الشيء بالنظر إلى علاقته بنظام الحياة القائم»[1].

ثانيا: موقف برتراند رسل من النظريات التربوية

1- موقفه من النظريات التربوية التقليدية:

يبيّن رسل أن هناك ثلاث نظريات تربوية عبر تاريخ البشرية، فهناك أولا التربية السلبية، التي تعمل على تهيئة الفرص، والنمو لدى الطفل والقضاء على التخلف، أما الثانية فتركز على الجانب المعرفي للطفل، من خلال إمكانياته لأقصى حد ممكن، وتذهب الثالثة إلى تكوين المواطن الصالح. فعندما ينظر رسل إليها نظرة شاملة، يذهب إلى أن هذه النظريات لم تقدم تربية حقيقية لأنها تفتقد إلى الوضوح، وعندما يمارس منهجه التحليلي عليها، وينظر إليها نظرة جزئية كل واحدة على حدا، يستنتج أن الثانية والثالثة تدّعيان أنهما تقدمان للتربية شيئا واقعيا، فهما تعتمدان على مخطط تربوي لتدريب المواطن الصالح، «كأن يتعلم قواعد السلوك، وتقاليد الصناعة، ومعدل علم مناسب لمركزه الاجتماعي»[2]، إلا أن السلوك الحسن يختلف من مجتمع إلى أخر، ومن تقاليد إلى أخرى، ويبين أن هذا المفهوم في القرون الوسطى كان يعني الطاعة للآباء والكهنة والسيد فيقول:« كان الأطفال يتعلمون ليطيعوا آباءهم وليحترموا من هم أعلى منهم اجتماعيا، وليشعروا بالرهبة في حضور الكاهن، والخضوع في حضور سيد الولاية. ولم يكن حرا غير الإمبراطور والبابا»[3]. ويذهب إلى أن هذا النوع من التربية كثيرا ما يقع في التناقض، فمن جهة تهدف السلطة القائمة على ذلك فيه إلى إعداد مواطنين صالحين، لهم إعجاب فائق بالنظام وهم على استعداد للتضحية بأنفسهم من أجله، ومن جهة ثانية فهي تفتخر بالبطولات عبر التاريخ، إنها تمدح البطولات ولا ترغب في ظهورها، ولو حدث وإن ظهر بطل في ظل هذا النظام لكانت نهايته السجن والاعتقال، مبينا ذلك:« أنه بينما تستهدف الحكومات جميعا إخراج رجال من هذا الطراز دون أي طراز أخر، ترى أبطالها من رجال الماضي هم على وجه الدقة رجال من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر... والأمم الغربية جميعا تمجد المسيح مع

---

[1] وهيب إبراهيم سمعان، الثقافة والتربية في العصور القديمة، نقلا عن المرجع نفسه، ص37.

[2] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، تر، سمير عبده، دار مكتبة الحياة بيروت(لبنان)، ط2، دس، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص53.

أنه لو عاش اليوم لكان يقينا موضع ريبة من رجال "سكوتلنديار"Scotland yard"[*] في انجلترا، ولامتنعت عليه الجنسية الأمريكية على أساس نفوره من حمل السلاح»[1]، إن هذا الرأي يشمل كل الأنظمة سواء الديكتاتورية منها أو الديمقراطية، وما تعرض له رسل كرجل مفكر حر في بريطانيا وأمريكا، من خلال أفكاره التحررية والداعمة للسلام، واعتقاله وسجنه كذا مرة إلا دليلا على أن الحرية التي تدعيها بعض النظم ما هي إلا أكذوبة، تخدع بها السلطة شعوبها، وما الأزمات وتقييد حرية التعبير في العالم العربي إلا دليلا أخر على ذلك. ويشبه رسل وسائل التربية التقليدية المتمثلة في الصرامة والقسوة، والعقاب بتلك التي تستخدم لترويض الحيوانات، فيقول:«أما الأساليب التي كان يتوصل بها إلى هذه فقد كانت صارمة وجاهزة. وفي الواقع ليست غير شبيهة لتلك الأساليب المستعملة لتدريب الخيول. ما كان يفعله الكرباج للحصان كانت تفعله العصا للطفل»[2].

ونظرا لما تتميز به فلسفة رسل التحليلية من موضوعية، والالتزام بالمنهج العلمي فإنه أنصف هذه التربية، ولم يتجاهل دورها في بناء الحضارة، وأن لها الفضل في إخراج رجال عظماء قادوا البشرية إلى التحرر من الاستبداد والعبودية، فيقول: « لا يمكن الإنكار أن هذا النظام من أجل كافة قسوته أعطى على وجه العموم النتائج التي كان يهدف إليها. لقد كانت قلة فقط تلك التي عانت التربية، ولكن في تلك الأقلية تقاليد معينة شكلت تقاليد النظام الذاتي والتآلف الاجتماعي، والقدرة على القيادة، ومن القسوة التي لم تأخذ أي اعتبار لحاجات البشر»[3]، ويتعجب رسل من نتيجة هذه التربية المتزمتة التي كانت من المفترض أن تنتج لنا عقولا جامدة، وقادة مستبدين، ومواطنين خانعين، في حين أنه كان العكس هو الذي حصل، فغالبا ما تنتج هذه التربية رجالا متحررين، ومفكرين مبدعين، معبرا عن ذلك:« لا أود التقليل من هذا الانجاز، وأنا لست متأكدا أنه كان من الممكن بأي طريق أخرى، وبنفس الاقتصاد في الجهد، أن تنتج بالنظر إلى بعض الصرامة الإسبرطية، وإلى عجز كامل عن الشك الفكري، أن تكتسب الصفات التربوية والنظام الاجتماعي من عنصر استبدادي فيما بين الشعوب

[*] سكوتلاندیار(Scotland yard) جهاز الشرطة البريطانية، وهو من أقوى أجهزة الشرطة في العالم.

[1] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص15.

[2] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص30.

المتخلفة»[1]، مبينا أنه كان بإمكان هؤلاء الذين تربوا على القسوة والصرامة، وجفاف العواطف وحرمان الذكاء في طفولتهم، أن يمارسوه بدورهم على غيرهم، لكنه في ظل الأنظمة المتزمتة، يشهد الإنسان نوعا من الحرية ويمكن أن نلاحظ ذلك في قوة أمريكا بالرغم من تزمتها. ويظهر ذلك جليا في قوله:«لقد كان بإمكانهم التحول إلى حكم قاس مثلما تعرضوا له في الشباب، ويتفادوا الأعمال التي من المفترض أن تكون تربيتهم قد جوعت الذكاء والعواطف من أجل تعزيز الإرادة، ففي أمريكا تم التوصل إلى نتيجة مماثلة بواسطة حكم البيوريتانية (المتزمتة) في حين أنها ما زالت قوية»[2]. ومن أهم نماذج التربية التقليدية:

أ- موقفه من التربية الشيوعية:

إن النظام الشيوعي، ومنذ قيام الثورة البلشفية في 1917، ركز جل اهتماماته على التربية، باعتبارها الوسيلة الناجحة لتكوين الجيل القادم، الذي سيكون الدرع الحامي للشيوعية، وهذه التربية لم تقتصر مهمتها على المدارس، وإنما تجلت في كامل الحياة العامة، وذلك من خلال إيجاد منظمات طلابية وأخرى كشفية، وعمالية ونسائية وفلاحين... الخ، تدين كلها للشيوعية وعندهم تقريبا نفس القوانين والتي يجملها رسل فيما يلي:« العامل هو الحقيقة لمبرر الطبقة العاملة ووفقا لآراء لينين، هو الأخ الأصغر والمساعد إلى الكومسمول* الشيوعي، رفيق للرواد وأولاد المزارعين في العالم، ينظم الأطفال المحيطين ويساهم معهم في الحياة المحيطية، مثال لجميع الأطفال، يكافح من أجل المعرفة والمهارة»[3]. ومنه فالتربية، وخاصة التربية المدرسية، لم تبق بعيدة عن معترك الحياة السياسية، وإنما قد لعبت دورا أساسيا في إيجاد أي نظام، ويعبر لينين عن ذلك: «إن الدولة البرجوازية التي كانت أكثر ثقافة، هي الأكثر دهاء في الخداع مؤكدا أن المدارس بإمكانها أن تبقى خارج السياسة، وهكذا تخدم المجتمع. ففي الحقيقة كانت المدرسة أداة كلية لسيطرة الطبقية في أيدي البرجوازيين، وكانت طيلة الوقت مشحونة بروح الطائفية، وهدفها كان لإعطاء الرأسماليين عبيدا وعمالا أكفاء»[4]، والتربية

[1]-Russell Bertrand,Education and the Sosial order,Routlege classic,London and new York,1st p,2010,pp16-17.

[2] -op. cit,p17.

* الكومسمول: منظمة الشبيبة الشيوعية.

[3] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص ص180، 181.

[4] المصدر نفسه، ص175.

الشيوعية هي الأخرى لا يمكنها أن تتخلى عن وظيفتها في خدمة الطبقة البروليتارية، ولذلك نقل عن لينين(V. I. Lénine) أنه قال: «إننا ننكر أي نوع من الأخلاق يكون مأخوذا من الفكرة اللاإنسانية وغير الطبقية، ونعتبر مثل هذه الأخلاق كخيانة وخداع تقفل أدمغة العمال والمزارعين لصالح إقطاعي الأرض والرأسماليين، وإننا نقول أن أخلاقنا تكون خاضعة كليا لصالح الطبقة الكادحة من البروليتارية»[1].

فغاية التربية الروسية هي الاهتمام بالناشئ صحيا وعقليا وجسديا، وحتى عقائديا، وهذا ما عبر عنه بينكيفيتش"Albert Pinkevitch"[*] قائلا: «إن هدف الطبيعة والإرشادات العامة في روسيا السوفياتية، هو المساعدة في جميع التطورات الصحية، القوة، الشجاعة الواقعية للإنسان المستقل فكريا وعمليا، متعرفا بالجوانب العديدة للثقافة المقترنة، والمبدع والمحارب في صالح البروليتارية، وتباعا في التحليل النهائي لصالح جميع البشرية»[2].و يؤكد على أن الدعاية تلعب الدور الأساسي في تربية النشء، خاصة في تشكيل الأحداث ليس من أجلهم فقط، ولكن من أجل خدمة الدولة. فحياة الناس هي أشد ارتباطا بالدعاية بداية من الأسرة إلى المدرسة إلى جميع المؤسسات الاجتماعية، ويبين رسل أن هناك ثلاثة أشكال للدعاية:الدعاية من أجل الأحزاب السياسية وهذا النوع ليس بالضرورة أن تتعهد به الدولة، ولا يدخل في اعتبارات التربية، أما الثاني والثالث فهما الدعاية من أجل الطوائف ومن أجل الأمم، وهما مجال الدعاية التربوية، وذلك من خلال غرس بعض المبادئ والأفكار في أذهان الناشئين، بأن أمتهم هي أفضل الأمم، وأن دينهم هو أفضل الأديان، وأن نظامهم السياسي هو أفضل من أي نظام أخر، وذلك باستخدام وسائل أهمها التربية الوطنية، الأغاني والأناشيد الحماسية، التي ترفع من شأن الأمة ويبين ذلك بقوله:«الطوائف والأمم تعتبر أمورا مناسبة للدعاية في المدارس... فكل أمة عظيمة تتذرع بالروح القومية لتتغلغل إلى مدارس الدولة، وتعتبر هذا الشيء أهم الأجزاء القيمة لتربية المواطنين العاديين»[3]. وليس أدل على ذلك الصراع بين الشعوب والأمم، بل حتى ذلك الذي بين أبناء الوطن الواحد، من خلال تصارع الطوائف، التي تربي أبناءها على أن طائفتهم هي الأفضل، وهي صاحبة الحق الشرعي،

---

[1] المصدر نفسه، ص175.

[*] رئيس جامعة الولاية الثانية لموسكو في كتابه "عن التربية الجديدة في الجمهورية السوفياتية" 1928.

[2] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص176.

[3] المصدر نفسه، ص210.

وأن الطوائف الأخرى ضالة مضلة، يجب محاربتها وكراهيتها، فما يكون منها إلا تهييج هؤلاء لإشعال نار الحرب، وهذا ما تجنيه بعض الأمم التي تشهد حروب أهلية، تغذيها الدعاية والمصالح السياسية التوسعية، ويمكن تلمس ذلك في واقعنا المعاصر في معظم الدول العربية، كالعراق، سوريا، واليمن، في حين أن تلك الأمم التي تربي من أجل الوحدة والتماسك الاجتماعي تبني حضارة مؤسسة على الوحدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مثل وحدة شعوب أوربا الغربية اقتصاديا وعسكريا وسياسيا. ويتفق رسل مع "بينكيفيتش" على أن المدرسة أفضل تأثيرا في تربية النشء من العائلة.

ويتوجه رسل في ملاحظاته إلى خصائص التربية الشيوعية ليبين ما تتميز به من ايجابيات وسلبيات، يدافع عنها تارة ويفندها تارة أخرى، وقد يمدح فكرة من جهة ويهجوها من جهة ثانية، مبينا الأدلة لقبول هذه ولرفض تلك، أما عن الأسباب التي جعلته يمدح التربية الشيوعية فتتمثل في:

- القضاء على التنافس: لأن التنافس قد يؤدي إلى الكراهية والتعصب ويسبب الحروب، وقد بين رسل أن التنافس شبيه بذلك التمييز بين القوي والضعيف والذي يعطى فيه الحق للقوي، متمثلا في قوله:«وقد استعمل الناس القوة طوال التاريخ القديم، لمنح القوي نصيبا أكبر مما يستحق، من الأشياء الحسنة وترك الضعيف يحيا حياة التعب والبؤس. وكان أثر التنافس كارثة مساوية لهذا»[1]، فالتنافس مصدر الحروب بين المجتمعات، ويؤكد أنه في روسيا تم القضاء نهائيا على فكرة التنافس:«ففي روسيا أزيل التنافس ليس فقط في المدارس، ولكن حتى من الحياة اليومية، التي تجعل روح تعاونية ممكنة وغير معروفة في الغرب، إن مساهمة المدرسة في العمل العادي للعالم... هي بنظري تتفوق على جميع العيوب الممكنة»[2].

- تقبل الشباب للعقيدة الروسية:بالرغم من أن رسل يرفض العقيدة، وخاصة العقيدة الشيوعية نظرا لأنها عائق أمام التقدم العلمي إلا أنه يرى فيها أنها تسير نحو عالم أفضل، نظرا لتقبل الشباب لها، فهي تختلف عن الديانة المسيحية، التي تتميز بالإلزام والإكراه والتعدد، حيث يذهب إلى:«إن الدين الروسي غير مشابه لدين البلاد المسيحية، وأنه واحد، وأغلب الناس، الشباب الذين يكونون عرضة له يتقبلونه بحماس، ويعملون

---

[1] رسل برتراند، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، المكتبة الأنجلومصرية القاهرة، د(ط س)، ص138.

[2] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص186.

قواعد حياتهم طبقا له... فإن الماركسية عندها الآن الفوائد التي كانت عند المسيحية عندما كانت حديثة العهد، ولكن هل بإمكانها الاحتفاظ بهذه الفوائد إذا كانت قائمة ومنتصرة؟»[1]، فالعقيدة الشيوعية وسيلة للتماسك وتوحيد الهدف، ودافع لبناء مجتمع متقدم ومتحضر. وفي موضع أخر ينبذ رسل الماركسية ويدينها ويفضل عليها المسيحية حيث يقول:«وسأعترف بأني أفضل أن أرى العالم كله مسيحيا، على أن أراه ماركسيا، فأنا أجد الإيمان الماركسي مما تعافه نفسي، أكثر من أي إيمان أخر اعتنقته الأمم المُتَمَدْيِنَةُ»[2]والمتأمل في هذا ينظر إلى أن رسل يقع في التناقض، وبما أنه صاحب مذهب الشك الفلسفي، فإنه لا يعترف بالعقيدة، ولا يؤمن بالأفكار الثابتة، وإنما قد يغير فكره بين لحظة وأخرى بناء على الأدلة والبراهين.

- القضاء على نظام الأسياد والعبيد والشرور:فهي تدمر فكرة فصل المدرسة عن الحياة، ويمكن أن نجمل أسباب مساندة رسل للتربية الشيوعية في قوله: «إنها تمنح الأطفال التربية، التي منها فكرة التنافس المعادية للمجتمع تكون قد استبعدت كليا. وتخلق نظاما اقتصاديا يظهر ليكون النقيض العملي الوحيد لنظام الأسياد والعبيد. إنها تدمر فصل المدرسة عن الحياة، لكون المدرسة مدانة لأصلها الرهباني، نظرا لأن العقلاني في الغرب يصبح بصورة متزايدة عضوا ضارا في المجتمع... إنها سوف تحل أغلب الشرور الرئيسية لوقتنا الحاضر»[3]، ولعل هذا الرأي له خلفية بيئية، المتمثلة في الواقع المحافظ الذي تربى فيه رسل، بالإضافة إلى أن جل النقاد يصفونه بأنه عقلاني وكأنها جريمة يجب أن يعاقب عليها أصحاب العقول. ولذا فهي تعبر عن همومه اتجاه العالم الذي يعيش فيه.

وبالرغم من هذه الصفات التي يصف بها رسل التربية الشيوعية فلا يمنع أن لها سلبيات أهمها:

- التخطيط: تعتمد التربية الشيوعية على فكرة التخطيط، التي يحدد فيها الهدف مسبقا بحيث لا يسمح فيها للمبادرة الفردية، ولا لحرية الفكر وهذا ما يقود الشخص إلى الملل والكسل:«إن كل شيء مخطط عن قصد من المحتمل أن يعاني من البساطة غير

---

[1] المصدر نفسه، ص183.

[2] رسل برتراند، المجتمع البشري في الأخلاقو السياسة، (م س)، ص192.

[3] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص189.

المتوجبة التي تقود إلى الملل، وحتى إلى نوع من الجنون من سماع نفس النغم يعزف باستمرار»[1].

- تقييد الحرية الفكرية:إن العقيدة الشيوعية من خلال ما تبثه في الأطفال من تربية وطنية تعتمد على وسائل الدعاية المختلفة، فإنها تعادي كل فكر تحرري، وكل علم لا يتفق والطبيعة الشيوعية، كمخالفتها لبعض المكتشفات العلمية الحديثة، أو لقوانين الوراثة عند مندل، لأنها تختلف والنظرة المادية.

ب- موقفه من التربية الأرستقراطية:

إن التربية الأرستقراطية بالرغم من أنها تربية طبقية، إلا أنها كانت تعطي أهمية كبرى لأبناء الطبقة وتعدهم الإعداد اللازم لتحمل المسؤولية، وتهتم بتكوين السيدة أو السيد المحترم:«فسيد القرن الثامن عشر كان يتكلم بنبرات منتقاة ويتمثل بالأدب القديم في المناسبات، ويلبس على الطراز، ويفهم قواعد السلوك»[2]، وهذا ما وصفت"بياتريس ويب"(Beatrice webb)"[*] به رسل في قولها:«كان مسلكه ومظهره الخارجي أشد ما يكون حرصا على التأنق شديد المراعاة لقواعد الذوق واللباقة التقليدية، جم الأدب يدقق في إتباع الرسميات التي يقتضيها هذا الأدب. وكان أثناء الكلام يخرج الألفاظ بوضوح يكاد أن يكون مفتعلا، ويعبر عن نفسه بطريقة محددة، وهو"بيوريتاني"[*]"purita " متشدد من الناحية الأخلاقية، ويكاد أن يصل إلى حد التقشف في عاداته الشخصية، اللهم إلا إيمانه بأنه يعيش من أجل الكفاءة جعله يتطلع إلى الاحتفاظ بنفسه في أفضل حالة جسمية»[3].، ثم إن هذه التربية تعتمد على ما يرثه الشخص من سلوك وسلطة ومال، ولذلك فهي لا تهتم بالتربية النفعية من أجل العمل والعيش بل بالتربية الزخرفية التي تتمثل في الأناقة والتأمل وتجعل صاحبها في غنى عن العمل، ثم هي تعتمد في تنشئة أبنائها على تقاليد العائلة العريقة، وعادة ما

---

[1] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص188.

[2] رسل برتراند، في التربية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، د(ط، س)، ص24.

[*] ويب بياتريس:"Beatrice webb" (1858-1943)م، عالمة اجتماع واقتصادية انجليزية، وهي زوجة سيدني ويب، أسسا معا مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية، ذات اتجاه فابياني(المنظمة الاشتراكية الانجليزية).

[*] البيورياتانية أو التطهيرية (puritan-puratanism) مذهب مسيحي بروتستانتي، يجمع خليطا من الأفكار الاجتماعية والسياسية واللاهوتية والأخلاقية.

[3] وود آلان، برتراند رسل سيرة حياته، ترجمة رمسيس عوض، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة(مصر)، دط، 1998، ص50.

يقوم الخدم بهذه المهمة:« فأطفال الأغنياء لهم غالبا بجانب أمهم مربية وخادمة، ولهم بعد ذلك نصيب من بقية خدم المنزل، وهذا يضمن مقدارا من العناية لا يمكن قط أن يؤتاه جميع الأطفال في أي نظام اجتماعي»[1]، ومن جهة ثانية تهتم بتكوين الطفل معرفيا من خلال التركيز على تقديم المعلومات الغزيرة، وتحصيل لجانب عظيم من الفنون والآداب والثقافات المختلفة، دون أن تهتم بميوله أو رغباته، وقد كانت توكل هذه المهمة لمعلم خاص، فهي شبيهة بتربية أبناء الملوك، فلقد كانت التربية الأرستقراطية تركز على حشو الطفل بالمعلومات والمعارف تكاد ترهق عقله أكثر مما تفيده في حياته اليومية، ويعتبر رسل خير مثال لطفل نشأ في أحضان تربية أرستقراطية ولذلك فهو يعبر عن نفسه قائلا:«أما عن نفسي فقد قضيت في درس اللاتينية واليونانية في شبابي جزءا كبيرا من وقتي أعتبره الآن وقتا ضاع كله تقريبا سدى، فمعرفة الآداب القديمة لم تساعدني أقل مساعدة في حل مشكلة من المشاكل التي جابهتني فيما استقبلت في حياتي، ولم أستطع أن أحذق الآداب القديمة»[2]. وتركز التربية الأرستقراطية على العقاب والتأديب لتقويم سلوك الطفل، وهذا ما كان قد تعرض له في صباه، لأن هذه التربية تعتبر الطفل مفطورا على الشر ويجب تحويله إلى الخير عن طريق الضرب المتكرر، ويذهب إلى أن هذه التربية لا يمكن أن تصلح كمنهج تربوي للأجيال المعاصرة، بل إن الشر الذي يوجد في المدارس الإنجليزية كلها يعود إلى هذه التربية، معبرا عن ذلك:«إن الشرور القائمة في المدارس العامة الانجليزية، ربما تكون جميعا ليس بمستطاع فصلها عن التربية الأرستقراطية... إن الأرستقراطية حاليا تعتبر قديمة بالية»[3]، فالأرستقراطية، حتى وإن كانت ترتبط بالديمقراطية، فإنها تحتوي على بعض الأخطاء، أهمها العنصرية الفكرية، والعرقية، والنظرة الدونية إلى غيرهم، وهذا ما سبب كراهية الديمقراطية من طرف الجمهور لارتباطهما ببعضهما البعض:«إن خطأ الأرستقراطية ينحصر ليس بالتفكير في أن بعض الناس هم أرفع من الآخرين، ولكن في افتراض السمو ليكون وراثيا. وخطأ الديمقراطية ينحصر في اعتبار جميع المطالب للسمو كمبررات لكراهية الجمهور»[4]. وعليه فإن كره رسل للأرستقراطية نابع من تلك التربية المتزمتة التي تلقاها

[1] رسل برتراند، في التربية، (م س)، ص21.
[2] المصدر نفسه، ص27.
[3] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص76.
[4] المصدر نفسه، ص78.

في صباه من جهة، ونظرة الاستعلاء التي تنظر فيها الشعوب الغربية إلى غيرها من شعوب المعمورة من جهة اخرى، وما نتج عن ذلك من صراع وحروب وكراهية بين بني البشر، وما نشوء الإمبراطوريات العظمى، إلا خير دليل على ذلك. كما أنها لا تتلاءم والعصر«لكن الأرستقراطية صارت لا تتفق مع العصر، ولن تطيع الشعوب المغلوبة الحكام بعد الآن مهما أوتوا من الحكمة والفضيلة»[1].

ثالثا: تصور رسل للتربية

يعود اهتمام رسل بالتربية إلى تلك الفترة التي رجع فيها من الصين، ويظهر ذلك في قوله: «وخلال السنوات التي أعقبت عودتي من الصين ولد لي الولدان الأولان، فكان سببا في اهتمامي بالتربية في المراحل الأولى، ولبثت فترة أختص التربية بمعظم جهدي»[2]، وليس اهتمامه بها اهتمام المنظر التربوي فقط إنما هو اهتمام الوالد الفيلسوف المفكر الذي يحمل هموم الإنسانية ككل، فما بالك بهموم الوالد على أولاده، في ظل هذه المؤسسات التي تتقاذفه يمينا وشمالا، وقد عبر عن ذلك:«تسيطر المؤسسات المهددة بالانهيار، عندما تكون في أوج سطوتها، على آلة التعليم وتغرس في عقول النشء القابلة للانطباع بسهولة احتراما لامتيازاتهم»[3]. فهموم رسل ليست هموم فيلسوف فقط حائر على مستقبل الناشئة إنما هي كذلك هموم الأب الذي تجاوز عطفه على أبنائه إلى عطفه على الإنسانية جمعاء «هناك الكثير من الآباء في الدنيا أمثالي، لهم أولاد صغار يجاهدون لتربيتهم التربية الحسنة، لكنهم ينفرون من تعريضهم إلى سيئات معظم المعاهد التربوية القائمة، والصعوبات التي يتلقاها هؤلاء الآباء لا يحلها أي مجهود فردي»[4]. وبعد أن يطرح رسل المشاكل التي تعترض تربية الأبناء من خلال تهافت الإيديولوجيات إلى ضم أنصار جدد من خلال التربية، يحاول أن يحدد الأهداف والغايات التي تهدف إليها التربية فيقول:«فالتربية التي ننشدها لأطفالنا لابد أن تتوقف على مثلنا العليا للخلق الإنساني، وعلى الدور الذي نرجو أن يكون لأطفالنا في المجتمع إذا كبروا. فالمؤمن بالسلم لن يبتغي لأولاده نفس التربية التي يستجديها المؤمن بالحرب،

---

[1] رسل برتراند، في التربية، (م س)، ص43.

[2] رسل برتراند، نقلا عن زكي نجيب محمود، نوابغ الفكر الغربي"برتراند رسل"، دار المعارف القاهرة (مصر)، ط2، دس، ص30.

[3] رسل برتراند، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، تر، إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت(لبنان)، ط 1، 1987، ص117.

[4] رسل برتراند، في التربية، (م س)، ص13.

والأفكار التربوية للشيوعي لن تكون نفس نظرة القائل بحقوق الفرد»[1]، ويفرق رسل بين المربي الذي له هموم أبوية، وبين ذلك الذي ليس له أبناء، حيث تقتضي عند الصنف الأول المحافظة على الطفل ولو استدعى الأمر مخالفة العاطفة واستخدام الذكاء في حين أن الذين ليس لهم أطفال يكونون أكثر عاطفية من غيرهم، ولذلك يدعو أفلاطون إلى القضاء على الأطفال المشوهين رحمة بهم وبالمجتمع، أو مثل ما ذهب إليه روسو في ترك الطفل بحرية ليتعلم من الطبيعة، وقد عبر رسل عن ذلك:« فالوالد أو الوالدة التي تحب طفلها ترغب أن يعيش ولو استدعى الأمر استخدام الذكاء ومخالفة العاطفة، لذلك نجد غلبة العاطفة أقوى ما يكون بين الناس الذين لا أطفال لهم، وبين الذين يميلون مثل روسو إلى إيداع أطفالهم ملاجئ اللقطاء»[2]، ويؤكد على أن السنوات الخمس الأولى لها أهمية في حياة الطفل، هذا ما يؤدي إلى زيادة اهتمام الوالدين بأطفالهم، لأن آراء الوالدين على جانب عظيم من الأهمية، وينصح الآباء في تربيتهم لأبنائهم من تجنب المسائل الجدلية ما أمكن إلى ذلك سبيلا، ثم يبين المنهجية التي يتبعها في عمله:«والخطة التي أنوي السير عليها هي أن أنظر أولا في أغراض التربية من حيث نوع الفرد، ونوع المجتمع اللذين يصح أن نتطلع بحق إلى أن تصوغهما لنا التربية من المادة الخام الموجودة في الوقت الحاضر»[3]، ويميز رسل بين نوعين من التربية: تربية الخلق، والتربية لتحصيل المعرفة.

أولا: تربية الخلق هي تهذيب الخلق الذي له الأهمية العظمى خاصة في السنوات الأولى من العمر، وهنا يتحول رسل إلى محلل نفساني واجتماعي، ليس بالمعنى الفرويدي ولكن بمعنى التحليل الواقعي، فيبين بأن هذه التربية تتميز بتعويد الطفل عادات وتجنيبه عادات أخرى، فمن الواجب تجنيبه الخوف، والخجل، وتدريبه على الشجاعة، ويعتبر اللعب والتوهم حاجة حيوية للطفل وجب أن تهيأ الفرصة لها إذا أريد للطفل أن يصبح سعيدا، كما يجب تدريبه على الاحترام والعدل، ومنعه من أن يطغى على أقرانه، حتى يكتسبها كعادة في ممارسة سلطته كراشد، ووجب تعليمه الصدق في الكلام وفي الفكر حتى يحترم ويحترم، مع تدريبه على المحبة وتجنب العقاب ما أمكن ذلك سبيلا، ولا يمكن إبعاده عن محيط أقرانه حتى يندمج ويطلع ويكتسب مناعة.

---

[1] المصدر نفسه، ص14.

[2] المصدر السابق، ص65.

[3] المصدر نفسه، ص15.

ثانيا:التربية الفكرية يجب تدريب الطفل على الفضائل الفكرية أهمها:حب الاطلاع، وانفتاح العقل والصبر والجد، والدقة والرغبة في القيام بالعمل الصعب.

وعليه فالتربية مؤسسة سياسية تهدف إلى تكوين عادات تساهم في بناء الفرد وتخدمه في حياته، إن«التربية هي في جوهرها بنائية وتتطلب فكرة ايجابية لما يكون حياة جيدة»[1].

رابعاً: التربية والسلام العالمي

ويمكننا أن نتساءل مع رسل ما هي التربية التي يمكن أن تحقق السلام بين أبناء المعمورة؟ فيذهب رسل إلى أن ذلك لا يكون في ظل هذه النظم القائمة، التربوية منها والسياسية، التي تنظر إلى الفرد كوسيلة لتحقيق غاية، فنظرتها إلى المواطن الصالح تجعل أجهزة الدولة كلها مسخرة من أجل الفرد ليكون ترسا في آلة، في حين أن النظرة التحررية إلى الفرد تجعل منه غير قادر على مواجهة المشاكل الحياتية، ويدعو "رسل" إلى تجاوز النظرتين معا فهو يدعو إلى إعداد المواطن الحر، إلا أن هذا لا يمكن أن يتم في ظل الصراعات الإنسانية وفي ظل الشرور المنتشرة هنا وهناك، وفي ظل الدعوة إلى القومية، والنظرة الدينية الضيقة، والدعاية المغرضة، وما على الإنسانية إذا أرادت أن تعيش في سلام إلا أن توحد جهودها وتقضي على هذه الشرور، وتحاول أن توجد الإنسان الحر العادل المحب للسلام، وهذا لا يكون إلا إذا وحدت الجهود.

ونتيجة للصراع والتناحر بين الشعوب، يرى رسل أنه لامناص من إنشاء حكومة عالمية، ينطوي تحتها العالم كله، وهذه الحكومة تتمتع بصلاحيات أكبر من تلك الصلاحيات التي تتمتع بها الأمم المتحدة، وفي ظل غياب هذه الحكومة فلن يعرف العالم السلام.

فالتربية إذا أريد لها أن تقضي على الكراهية بين الشعوب والعقائد المختلفة، وأن توحد البشر على سياسة واحدة محددة،و أن تدرس تاريخا واحدا ليس فيه كراهية ولا كذب، فإنه لابد أن تكون تربية عالمية، ويتجلى ذلك في قوله:«بإمكان التربية بسهولة إذا اختار الناس، أن تنتج شعور وحدة للعنصر البشري وأهمية التعاون الدولي. فضمن جيل حيث تكون حواجز التعرفة التي نجعل بها أنفسنا فقراء، يمكن أن تخفض والقوة العسكرية التي بها نهدد أنفسنا بالموت يمكن أن تزول، والكراهية التي نقطع بها أنوفنا

---

[1] رسل برتراند، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، (م س)، ص119.

يمكن استبدالها بالإرادة الحسنة. إن العنصرية التي هي سائدة حاليا في كل مكان هي بصورة رئيسية حصيلة المدارس، ويجب أن تأتي على نهايتها، وأن تسود التربية روح مختلفة»[1]. ويبين أن ذلك لا يتم إلا إذا كانت التربية ومؤسساتها خاضعة لهيئة عامة عالمية، تقوم بوضع برامج حيادية خالية من بث الكراهية والعنصرية بين الشعوب، تدعو إلى المحبة والسلام، أي أن البرامج لابد أن تتميز بالخاصة العلمية والمتمثلة في الموضوعية التي هي ميزة من ميزات الفلسفة التحليلية، وإذا كانت التربية موضوعية خالية من الاعتبارات الذاتية فإنها تكون أقرب إلى العالمية شبيهة بتلك المعادلات الرياضية، وقد بين ذلك:«إذا رغبنا في إنشاء علاقات حسنة بين الدول وجب أن تكون إحدى أولى خطواتنا إخضاع كل تعليم للتاريخ إلى هيئة عالمية منتدبة يفترض فيها أن تحضر كتابا مدرسيا حياديا وبعيدا عن التحيز الوطني يدرس في كل مكان»[2]. وكما أكد رسل على عالمية التربية فإنه كذلك يؤكد على عالمية الدين والعقيدة، فإذا كان الدين في يد سلطة ما، أو لها موقف مخالف منه، فإن التربية ستكون مؤيدة لعقيدتها تدافع عنها بكل ما أعطيت من وسائل القوة، وترفض وتتعصب ضد كل عقيدة مخالفة لها، فيقول:«عندما تكون الدولة متطرفة في علمانيتها كما هي الحال في فرنسا، تصبح مدارس الدولة متطرفة في تعصبها مثل المدارس التي تديرها الكنيسة. النتيجة في كلتا الحالتين واحدة:كبت البحث الحر، وفي مسألة من أهم المسائل في الدنيا يصدم الولد بعقيدة متصلبة أو بصمت متحجر»[3]. ولا يتم هذا كله إلا إذا كانت هناك تربية ومربين جادين لتحقيق ذلك، ويجب أن يتجنبوا تصنع الوسائل التي تحول الناشئين إلى أعداء لمواطنيهم أو لغيرهم، كما يجب أن يشجع الشباب على التفكير وقبول وجهات النظر المختلفة،و لا يجب إرغام الأطفال على مذهب معين، ولا سياسة ولا دين واحد، وإنما يجب أن تترك الحرية لهم ليختاروا بشرط أن تكون لهم القدرة على المعرفة، وبهذا الشكل نستطيع أن نبث روح التعاون والتعايش بين الشعوب، وأن نمرن الأطفال على الحكم الديمقراطي الذي يقبل الآخر ولا يرفضه تماما فيقول:«إن الشيوعية يجب أن تناقش في المذياع أيام الاثنين المتعاقبة من قبل السفير السوفياتي والسيد "ونستون تشرشل"، وأولاد المدارس يجب أن يرغموا على الإصغاء، وبعد أن يستمر النقاش ثلاثة

[1] المصدر السابق، ص136.

[2] رسل برتراند، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، (م س)، ص123.

[3] المصدر السابق، ص124.

أشهر تجري كل مدرسة انتخابات حرة. وفي أيام الثلاثاء تناقش الهند بين "غاندي" والحاكم العام، وأيام الأربعاء المسيحية فيما بين "ستالين" ورئيس أساقفة كنتربري»[1].
إن هذه الدعاية من جانب واحد لا تهدف إلى التفرقة أو بث روح الخلاف وإنما تهدف إلى المساواة وتكافؤ الفرص فيما بين الأفكار المختلفة، حيث لا يمكن أن يقبل الناس إلا تلك الأفكار التي تثبت عقليا وواقعيا، وبهذا الشكل نعلم الناس التفكير الحر واستخدام العقل والبرهان في ظل سياسة قبول الأخر الذي هو ضروري لاستمرار الحياة.

تعقيب:

وعليه فإن الدارس لرسل يجده يمثل خليطا من الأفكار، فهو صاحب خلفية هيغلية من خلال ميله إلى الرأي والرأي المعارض، كما أن له خلفية أنجلوسكسونية فهو الفيلسوف التجريبي الذي يحلل الفكرة إلى عناصرها الجزئية ويستنتج منها أفكارا أخرى تتميز بالوضوح والبداهة طبقا لمنهجه التحليلي، وله خلفية اشتراكية تظهر كثيرا في كتاباته من خلال مدحه لبعض الأفكار الشيوعية والتي بيناها في البحث، كما أنه لم يستطع أن يتخلص من بقايا الارستقراطية والليبرالية، والتي دعا فيها إلى تبني الدولة العالمية بالأسلوب الليبرالي الأمريكي«يبدو أن أفضل أمل من المحتمل، أن يتحقق هو أن تقوم مجموعة واحدة-أحسب أنها أمريكا- بانتزاع النصر على غيرها، الأمر الذي يؤدي إلى قيام منظمة دولية تقف أمريكا على رأسها كدولة رأسمالية بينما تقوم الدول الأخرى بدور البروليتارية، وإذا أمكن خلق منظمة دولية، مهما بلغ اضطهادها وجورها، فإنه سيصبح من الممكن مرة أخرى العودة إلى تحقيق التقدم المنظم»[2]، ولعل ذلك يعد تكهنا لنظرة الفيلسوف الثاقبة في بروز العولمة المعاصرة بالأسلوب الأمريكي، إلا أنه يصعب في بعض الأحيان أن نفهمه فهو فيما ذكرنا يمدح أمريكا ويمدح دبلوماسيتها وأحقيتها في قيادة العالم، وهو في شطر أخر عند ما زار الصين ينتقدها ويصفها بصفات سيئة وقد بين "آلان وود" ذلك:«ومما زاد من إساءة فهمه أنه شخصيا لم يكن دائما يحرص على الاحتفاظ بالفرق بين هاتين الحالتين المتناقضتين واضحا، كما أنه لم يقتصر دائما في إبداء آرائه على تخصصه كفيلسوف»[3].

---

[1] رسل برتراند، التربية والنظام الاجتماعي، (م س)، ص219.
[2] آلان وود، برتراند رسل سيرة حياته، (م س)، ص187.
[3] المرجع نفسه، ص121.

كما أن رسل يواجه صراعا نفسيا بينه وبين ذاته، بين تلك التربية المتزمتة التي تشربها في صغره، وبين تلك الأفكار التحررية التي يؤمن بها، فهو يمجد الدين على أساس أن له قيمة في إصلاح الناس، وهذا نابع من تربيته البيوريتانية المتشددة، ومن نظرته البراغماتية، ومن جهة ثانية يرفضه لأنه يسبب الركود والجمود، وهذا يعود إلى تلك الأفكار التحررية التي أوحى بها إليه "جون استوارت مل". وكذا في كل موقف سواء أكان سياسيا أو تربويا أو أخلاقيا، إلا أن رفضه أو قبوله مؤسس دائما على البراهين، فهو ليس صاحب مذهب متعصب بل هو صاحب فكر منطقي لا يقبل من الأفكار إلا تلك التي يستطيع أن يثبتها بالعقل والبرهان، وعليه فعندما يدعو إلى تربية المواطن الصالحو الفرد الحر في آن واحد، فإنه يدعو إلى الاهتمام بالإنسان كإنسان صاحب عقل وفكر لا يجوز تحديد حريته من جهة، ومن جهة ثانية الاهتمام به كفرد في المجموعة له ما لها وعليه ما عليها، وهنا يجب أن يخضع لقوانينها.

إن هذا النموذج من الفلسفة الغربية الأنجلوسكسونية يعد بالفعل، بنية أساسية في تشييد الحضارة الإنسانية، بشرط أن يحترم ويقتدى به، وإن مجتمع يوجد فيه مثل هؤلاء الرجال الذين يحملون هم البشرية، ويناضلون من أجل السلام والحرية ويدافعون عن قيمة الإنسان العقلية، من خلال الأسس التربوية السليمة لمجتمع محكوم عليه بالتقدم والتطور. ولعل عالمنا العربي يعتبر من هذا النموذج، ويحاول النهوض من السبات الطويل، ويشق لنفسه الطريق اتجاه الحضارة، والتي لا تكون في ظل إهمال الأجيال الحاضرة.

قائمة المصادر والمراجع:

رسل برتراند:

1. أسس لإعادة البناء الاجتماعي، تر، إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت(لبنان)، ط1، 1987.
2. حكمة الغرب، تر، فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ج2، العدد72، 1983.
3. المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الانجلومصرية القاهرة(مصر)، د(ط س).
4. في التربية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت (لبنان)، د(ط س).
5. التربية والنظام الاجتماعي، ترجمة، سميرعبده، دار مكتبة الحياة بيروت(لبنان)، ط2، دس.

المصادر باللغة الأجنبية:

Russell Bertrand, Education and the Social Order Routlege classic, London and new York,1stp,2010

قائمة المراجع بالعربية:

1. ابن منظور ابن الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، المجلد1، د(ط س).

2. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مراجعة عبد الباري محمد الطاهر، تحقيق أحمد جاد، مؤسسة قصر البخاري للنشر والتوزيع، الجزائر، د(ط س).
3. دينكن ميتشيل، معجم علم الاجتماع، دار الطليعة بيروت (لبنان)، ط1، 1981.
4. دغيم سميح، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية للفكر العربي، مكتبة لبنان ثائرون، لبنان، ط1، 2000.
5. وود آلان، برتراند رسل سيرة حياته، ترجمة رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1998.
6. الحازمي خالد بن حامد، أصول التربية الإسلامية، عالم الكتب السعودية، ط1، 2000.
7. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة بيروت، المجلد1، ط1، 2008.
8. مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة (مصر)، دط، 1983.
9. نجيب محمود زكي، نوابغ الفكر الغربي"برتراند رسل"، دار المعارف القاهرة (مصر)، ط2، دس.
10. الشيباني عمر محمد التومي، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة بيروت، ط2، 1975.

المراجع بالأجنبية:

Lannone A. paplo,dictionary of world philosophy,routledge taylor and francis group,1stp,2001.

المواقع الالكترونية:

www. Tim Madigan ;Russell and Dewey on Education similarities and differences, docs. lib. purdue. edu

مبدأ الحق في الاختلاف عند هابرماس

نورة عابد

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سعيدة

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/01 **تاريخ القبول: 2018/06/10** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

تعتبر مسألة الحق من المسائل الأساسية بالنسبة للمجتمعات المعاصرة على اختلاف مستويات نموها السياسي، الاجتماعي، الثقافي والاقتصادي. وقد حظيت باهتمام الفلاسفة والسياسيّين والفاعلين في المجتمع المدني. في هذا السياق، سنختار يورغن هابرماس، حيث قدّمت فلسفته رؤى جديدة لمعالجة المشاكل السياسية والقانونية المرتبطة بالحقوق.

الكلمات المفتاحية: القانون؛ الديمقراطية؛ الفضاء العمومي؛ الحق

Abstract :

The question of law is considered as a principal key for contemporary societies in its different growths in political field, social, cultural and economic. Therefore, it has received and still receives the attention of philosophers, politicians and civil society actors. In this context, we will choose Jürgen Habermas, his philosophy gives new views to treat the problem of politics and law which are related with rights

Keywords: Law ; Democracy ; Public space ; Right.

مقدمة:

إنَّ التحولات التي عرفتها ألمانيا وبحكم معايشة يورغن هابرماس، لها سيستفيد من مناخ الانفتاح الثقافي والسياسي، وسيساهم بفلسفته النقدية في تقوية هذا الانفتاح. وفي ما يخص العلاقات التواصلية داخل المجتمع يصطدم هابرماس بالتصور الوصفي الذي لا يفهم هذا التطور إلا في إطار تحقيق العقل الوصفي. وقد أقرّ أوغست كونت بقوله: "إن المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي حيث يشكل تطوره المتواصل دون شك واحدا من الجوانب الرئيسية للتطور الاجتماعي، حتى أنه يمكن للمرء أن يقول بأنه لولا انطلاق الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود في مجالات التقدم السياسي للإنسانية والأخلاقي والعقلي. [1] كل ذلك مرتبط حتما بالتقدم

[1] موسوعة السياسة، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، ص 273.

المادي، لذلك، فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساسه بمعارف مختلفة فيما يخص القوانين الفعلية للظواهر اللاعضوية.

غير أن هابرماس يرفض الفلسفة الوصفية، إذ الفلسفة في نظره اليوم هي أن تفتح للعقل الفعل النقدي وإعادة صياغة مفاهيم كثيرة. فامتلاك الحقيقة المطلقة أو ارتباط الفلسفة بفيلسوف معين أو بتيار معين بدأ يتلاشى ويلفظ أنفاسه الأخيرة، ولهذا نجد محاولاته في نقد التيارات الفلسفية التي ظهرت في ألمانيا. وبفحصه تاريخ الفلسفة بين سنة 1920-1970 بيَن أن هذه الفترة تميزت بهيمنة خمسة تيارات فلسفية فرضت نفسها لمواجهة الكانطية الحديثة. حتى خارج ألمانيا .. مثل الفينونولوجية مع هوسرل وهايدجر، فلسفة الحياة مع بامبرز ليت، أنتربولوجية فلسفية مع ماكس شيلر وبلنسر، وفلسفة اجتماعية نقدية تنحو إلى العودة إلى ماركس وهيجل ويمثلها كورش لوكانش، بنجامين، وهوركهايمر، ثم الوضعية المنطقية مع كارناب وفيجنشتاين وبوبر.

إن العقلانية التي يريدها هابرماس في المجتمع المعاصر، (مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية) ليست عقلانية أداتية ولا عقلانية مطلقة تدعي الفلسفة بناءها لوحدها. بل عقلانية تواصلية، نقدية، إجرائية محايثة للغة والفعل والعالم المعيش. ولم يهمل هابرماس الاجتهادات التي قدمتها الفلسفة الهيرمينوطيقية والتداولية من خلال تركيز الأولى على مفاهيم مثل التأويل، العالم المعيش والثانية على مفاهيم اللغة اليومية المتداولة والعلاقة بين الذوات المتفاعلة في العملية التواصلية. فعمليات التفاهم بين الذوات في العالم المعيش تفترض تراثا ثقافيا بالغ الاتساع والغنى ولا يمكن للعلم والتقنية وحدها أن تزودها بها. فالدور التواصلي الذي تقوم به الفلسفة، من شأنه أن يساهم في بناء مجتمع تواصلي وتحقيق التفاهم بين الذوات. اعتمادا على تداخل قائم بينهما انطلاقا من استنادها إلى خلفيات ثقافية مشتركة. فالمهمة التأويلية تدخل في إطار فهم نقدي جديد للفلسفة بهدف تحرير الإنسان لأن التواصل بين الذوات اعتمادا على الحجة. والحجة المتبادلة من شأنها أن تساهم في تبديد الأوهام الإيديولوجية التي تعيق تحقيق تواصلي حقيقي داخل المجتمع.

تسمح الممارسة التواصلية اليومية بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف دعاوى الصلاحية التي تشكل في الواقع الحل الوحيد لتعويض الخصومات المتنوعة التي عرفتها

وتعرفها المعرفة الفلسفية. فليست هناك تجربة موضوعية بدون تواصل بين الذوات، كما أنه ليس هناك تواصل بين الذوات بدون تكوين عالم موضوعي" .[1]

فهذا الزمن تطبعه حركتين الأولى تقرر مقومات نفي الآخر والعنف والثانية تنتج التبادل والغيرية. ومن ثم الدعوة إلى احترام الاختلافات وتثبيت الآخر في خصوصية ما، يعملان بأشكال لا واعية على المشاركة في منع اللقاء بين أنماط الوعي والتفاعل الحي بين القيم. وبقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر، تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة.[2]

وهكذا فإن تفكك كيان "وطني" باسم الحق في الاختلاف لبلد ما قد ينتج عنه فتح باب الصراع وتفجير نزاعات الموت.. في هذه الحالة قد تبدو معرضة للاهتزاز وتدمير كل الحدود كما يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن ثم يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما، أن يولد أسباب الخصومة والفتنة والمحنة، ومع ذلك فالتأكيد على اعتبار التنوع الثقافي محرك الإنسانية تأكيد صائب.[3]

1. الحق في الفضاء العمومي:

يعدّ الفضاء العمومي Espace Public من المفاهيم الملازمة للعقلانية التواصلية، المفهوم الذي اهتم به هابرماس طيلة كتاباته الفلسفية. فحينما نتحدث عن الفلسفة والفضاء العمومي هذا يشير إلى ثنائية النظرية والممارسة، أي التأثير الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في المجتمع المعاصر. لأنها مطالبة بأن تلعب أدوارا مخالفة لتلك التي لعبها في المجتمع اليوناني. ففي مقاله "حدود الفلسفة" " توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان، من خلال نموذجي أفلاطون وأرسطو، وبين أن هذين النموذجين يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة. سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص، أو عند أرسطو في تصوره لحياة سعيدة".[4]

في القرون الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية، فأصبحت أداة لخدمة اللاهوت مما جعلها تفقد استقلاليتها. ثم في العصور الحديثة خاصة مع كانط وروسو تصورهما العقل كملكة تربط الأداة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من لدن الجميع. ثم سعى

---

[1] نور الدين أفاية، التواصل والحداثة، دار الشرق، لبنان، ط2، 1998، ص 58

[2] عبد السلام طويل، مقال، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر. أعمال الندوة العلمية الدولية 27/26/25 ماي 2011. الدار البيضاء، المغرب، ص. 62

[3] المرجع نفسه، ص 63.

[4] بورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، 2001. ص86.

هيجل في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ".[1]

وتبعا للتطورات التي عرفتها الفلسفة، يذهب هابرماس أن مهمة الفلسفة اليوم تختلف عن تلك العصور، إذ أنها لابد وأن تساهم في الفضاء العمومي، كون علاقة الفيلسوف بالفضاء العمومي مشارك في هذا الفضاء، فهو ليس كالخبير ودوره في المجتمع المدني لا يقوم على طلب مثلما هو الحال بالنسبة للخبير. الذي معرفته متخصصة وهو مقيد بأسئلة في مجال معين. وإنما كونه عضو في المجتمع هدفه أن يقدم حلا للمشاكل في مختلف المجالات وخاصة تلك المتعلقة بالمخاطر التي تطرحها التكنولوجيا الجديدة. وهابرماس يمثل نموذج الفيلسوف المتعدد الوظائف "بوصفه فيلسوفا عمل في حقل العلوم الاجتماعية وبوصفه مدرسا، ضف إلى ذلك أنه مثقف. لكن لا أحد في ألمانيا يقبل بهذا المبدأ المميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة. كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير لسياسة ما، وعلى الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة ما.

وتتخلى الفلسفة المعاصرة عن ادعاءات الشمولية (هيجل) والتأسيسية (كانط) وتغيير العالم (ماركس) والقدرية (هيدغر).. و"القدرة على إدراك الحقيقة لوحدها أصبحت واعية بذاتها وتعرف حجمها والمهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث، كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ".[2]

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان. فهذا الموضوع (حقوق الإنسان) من المواضيع التي تحتاج إلى تدخل فلسفي في نظر هابرماس. ولقد عرفت أحداث 11 سبتمبر تدخلات ووجهات نظر مختلفة.. وقد تعرض هابرماس بعد صدور كتابه "مفهوم العقل التواصلي" إلى انتقادات كثيرة، واعتبرت أفكاره بإمكانها أن تساهم في تجاوز حالة العنف السائدة في العالم. وبما أن حياتنا اليوم أصبحت رهينة للعنف لتجاوز ذلك، لا بد من ممارسة الحياة جنبا إلى جنب بالاستناد إلى قناعات مشتركة وحقائق ثقافية وآمال متبادلة. أما الصراعات فهي تنشأ نتيجة تواصل مشوه وسوء تفاهم أو من خلال الكذب وخيبة الأمل.

[1] محمد لشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، منشورات دفاتر سياسية ط1، 2001، ص89.

[2] Habermas J : vérité et justification, tr, Rainer Rochlitz, Gallimard, 2001, p248-249.

فتعطيل التواصل هو من العوامل الأساسية للعنف، ولتجاوز ذلك لابد للفلسفة أن تحاول تجاوزه من خلال التعددية اللغوية والقدرة على التأويل. " فالتواصل الأفقي كما يسميه هابرماس هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز حالة العنف والصراع، لأن هدف الفلسفة هو إعادة بناء شروط تحقيق توافقات بين الذوات. التي من شأنها أن تقلص دائرة العنف"[1]. ومهمة الفلسفة أيضا، تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام وانفتاحها على كل المعارف الأخرى. والكف عن الادعاء بأنها تمتلك الحقيقة، لأن هذه الأخيرة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشتركة.

2. مسألة الحق في العيش المشترك:

يميز هابرماس بين نوعين من الأفعال الاجتماعية للفعل الأداتي أو الاستراتيجي الذي يهدف صاحبه إلى تحقيق غاية أو مصلحة. والفعل التواصلي الذي يخلوا من غاية أخرى غير تحقيق التفاهم بين الأشخاص المتجاورين. فإن الفعل الأداتي يهدف إلى التأثير على الطرف الآخر. والتفاهم لا يكون على ضوء اتفاق مؤسس بشكل عقلاني، أي بدون إكراه أو إغراء، وإلا مآله الفشل كفعل تواصلي. ولكي يتم الفعل التواصلي يشترط وجود عدة فاعلين مندمجين اجتماعيا، فيما يتسم عبر اللغة أو الثقافة أو العالم المعيش. ويطلق على الاتفاق مصطلح الإجماع الذي بدونه يفشل الفعل التواصلي، فقد" قامت فلسفة الاختلاف بالتنكر لمفهوم الاجماع واقصائه.. فالحقيقة ليست أكثر مما يتفق عليه الأشخاص في ظروف مثالية للتحاور".[2]

غير أن أهم نقد وجه لهابرماس، لفكرة الإجماع. ما قام به " فرانسوا ليوطار" الذي اعتبر الاختلاف هو أقدر على الإبداع والابتكار من الإجماع. فهذا الأخير ما هو إلا سوى نوع من الإرهاب الفكري. وفي رأيه لا يوجد أي إجماع حول أي قضية حتى ولو كانت العلوم الحقة كالفيزياء مثلا. ونتيجة للخلاف القائم بين هابرماس وليوطار، نجد هناك من سعى إلى التوفيق بينهما بتوضيح أن الاختلاف يقع حينما يكون هناك براديغمان مختلفان. وإن كان هابرماس يرفض أي منطلق للحقيقة المطلقة، فالحقيقة اليوم تستند إلى البعد الشخصي في تأويلات العالم بعيدا عن أي نزعة فردية وماضوية .

كما لا يكتفي هابرماس بنقاش العقلانية على المستوى النظري، ولكنه يبحث لها عن تطبيقاتها في الفضاء العمومي. فمثلا حينما يطرح سؤال الديمقراطية معتبرا هذه الأخيرة

---

[1] محمد لشهب، يورغن هابرماس فيلسوف خرائطي، مرجع سابق. ص 89.

[2] مجدي جازولي . حول هابرماس ، إنقاذ الحداثة موقع الحوار المتمدن. www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89788

وسيلة لإقرار التواصل داخل المجتمع. " فإن فلاسفة الاختلاف لا يعيرون لهذا الأمر أية أهمية، إذ يفتحون المجال لكل الدعوات حتى الأكثر تطرفا منها للتعبير عن نفسها باسم الحق في الاختلاف. ضاربين بذلك الديمقراطية في الصميم، وهي التي تشترط قبل كل شيء القبول بحد أدنى من التوافق على شروط التواصل والعيش المشترك".[1] فهابرماس يعتبر الفعل التواصلي تشكّل بإرادة الجميع، ولا يتم فقط عبر التفاهم الأخلاقي. ولكن أيضا بالتشاور والاتفاق العقلاني حول كيفية اقتسام المصالح بين الأفراد والجماعات وهذا ما يتمثل في الديمقراطية التشاورية التي تقوم على وسطية الأحزاب والفرق البرلمانية من جهة. وعلى المناقشة الحرة عبر النظامية في إطار الفضاء العمومي أو المجتمع المدني من جهة ثانية. وبقدر ما تستدعي المطالبة بالاختلاف درجة عالية من الحذر المستمر تستوجب معالجة التنوع الثقافي يقظة ثقافية خاصة.

إن تفكك أي كيان وطني باسم الحق في الاختلاف، والمطالبة بالتنوع مهما كانت مشروعيتهما ينتج عنه نزاعات وصراعات وعنف. وفي هذه الحالة تتعرض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن هنا فإن المطالبة بالاختلاف تدعوا إلى الحذر وتستوجب معالجة التنوع الثقافي في يقظة ثقافية خاصة. وكل دعوة إلى احترام الاختلافات وتثبيت الآخر في خصوصية، يؤدي إلى التفاعل الحي بين القيم واللقاء بين أنماط الوعي.

وبمقدار ما نجد في أوروبا مثلا من يدعوا إلى الصراع والاحتقار فإننا نعثر أيضا على" أصول تنشد الحوار والاحترام، ونجد تثاقف متكافئ عادل وإنساني يمكنه نزع الطابع الأسطوري عن الأحكام المسبقة والصور النمطية الخاطئة.[2]

3. مسألة الحق والكرامة الإنسانية:

يتحدد موضوع كرامة الإنسان بالسؤال الآتي، هل يمكن الحديث عن كرامة إنسانية منذ بداية تكون الشخص في مرحلته الجنينية؟ ليظهر أنه بالإجابة عن السؤال تظهر مجموعة من الاقتراحات والآراء التي لا حد لها، ولا يمكن الفصل في نطاقها. إن الحياة الحساسة ثم الشخصية إنما تتطور منذ بدايتها العضوية باستمرارية قوية. لذا

---

[1] مازن لطيف ، النظرية النقدية التواصلية .يورغن هابرماس ومدرسة فرنكفورت.
موقع الحوار المتمدن-العدد: 2521 - 2009 / 1 / 9 - 09:52 http://www.ahewar.org/m.asp?i=1539

[2] حميد باجو، موقع محمد لاشهب: قراءة في كتاب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس للباحث محمد لشهب
http://lachhabphilo.blogspot.com/2013/04/blog-post_3.html.

فأطروحة الاستمرارية ستكون بمقابل محاولتين بغية تحديد بداية مطلقة لها. طابع الإلزام من وجهة نظر معيارية. ألا يمكننا إذن، الوصول إلى تحديد متواطئ حول الوضعية الأخلاقية سواء انطلقنا من المعنى الميتافيزيقي المسيحي، أو من الفلسفة الطبيعية. بالرغم أن لا أحد يشك في قيمة الحياة الإنسانية... يصرح هابرماس : ....وهكذا يحلو لي أن أبرهن أن "الكرامة الإنسانية بمعنى أخلاقي أو قضائي هي كرامة مساوية للتوازي في العلاقات.[1]

إن جماعة الكائنات الأخلاقية تنظم وفق قوانين مضبوطة، علاقة الكائنات فيما بينها من خلال تبيان جملة الحقوق والواجبات وفق علاقة تبادلية. لذا فالكرامة الإنسانية ما هي إلا انعكاس لتبادل مساو في علاقة الأشخاص فيما بينهم. استنادا إلى العلاقات التذاوتية مع الغير، تشكل الذاتية التي تجعل من الجسد البشري الوعاء الحي للروح. وبحسب التعبير الكانطي لا تهب الارادة الحرة من السماء في صيغتها اللامتعالية، بل إن الاستقلالية خلافا لذلك ليست إلا انتصارا عابرا وذلك هو عمق الأخلاق. وبهذا فالكائن المتفرد جينيا، ليس هو بحال من الأحوال شخصا منذ البداية.[2] هكذا تُبنى الذات الإنسانية في نطاق تقنية الذوات الأخرى، أي في إطار علاقتها عن طريق العملية التواصلية.

ومن هنا نحن مدعوون إلى التمييز بين كرامة الحياة الإنسانية التي يضمنها القانون لكل الأشخاص الذين يولدون أمواتا أو قبل الأوان باعتبارهم كبقايا بنظر الأخلاق. وقد يأخذ التعبير عن احترام الأموات أشكالا مختلفة. وعليه، فالفارق بين حقوق يكون تأكيدها وثيقا مرهونا بتقدير جديد. فهو فارق يجب ألا يزال، لأن هناك صعوبة تحديد عتبات النهي في العلاقة بالحياة الإنسانية قبل الولادة وبعد الموت. ومن ثم، الحديث عن كرامة إنسانية يكفلها القانون، ويضمن تحقيقها لكافة الأفراد دون استثناء، ينبغي أن تكون سارية المفعول منذ لحظة ميلاد الإنسان أو قبل ولادته. وأن تستمر هذه الضمانة الحقوقية بعد وفاته. فالحياة الإنسانية تستحق الكرامة والاحترام وهذا بحسب التعبير الكانطي فالكرامة الإنسانية تظل وسط أشكال حياة عينية ووسط قواعد سلوكهم.[3]

---

[1] حميد باجو، المرجع السابق،ص ص43 44

[2] يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية – نحو نسالة ليبرالية، تر جورج كتوره، المكتبة الشرقية، ط 01، 2006، ص46

[3] المصدر نفسه. ص49

إن الحديث عن الكرامة الإنسانية تتيح حق ضرورة حماية الجنين الأمر الذي يفتح الباب أمام اعتبار الحياة الإنسانية حياة نفعية. فالعلاقة التي ينبغي تصورها اتجاه الحياة الإنسانية تتحدد من الحياة النفعية. ولكن بالرغم من صورة الإنسان في الكون ومكانته.. لا يمكن تصور الانسان ضمن الفكر الما بعد ميتافزيقي، وأن نقدم حججا من وجهة نظر أخلاقيات النوع الإنساني بادعاء الصلاحية للأخلاق الكونية.[1] على غرار الديانات العالمية الكبرى، التي تقدم العقائد الميتافيزيقية التقليدية الإنسانية بدورها سباقات تأتي نية تجريها الأخلاقية الكلية لتندمج فيها.. لذا يمكن القول بأنه لم يعد بالإمكان أن نفهم أنفسنا ككائنات حرة سلوكيا أو متساوية أخلاقيا، لأننا إزاء انسان يرى نفسه دوما مسبوق باستمرار بروبوتات أكثر ذكاء منه.[2] لقد قدم الإنسان عن طريق وسائل مختلفة نوعا من التوقعات الأسطورية وحتى الخيالية العلمية والتي باتت تلامس الواقع الإنساني، فما كان بالأمس رهن خيال أصبح اليوم مجسدا بفعل التطورات التكنولوجية. ووجد الإنسان نفسه أمام الآلات الذكية والروبوتات باختلاف أنواعها وأضحت هذه الأخيرة تشكل منافسا له دون منازع.

لقد أقر مهندسو المعلوماتية بأن الإنسان بات مهملا حيال ذكاء العقول الإلكترونية التي تعد البرامج وتتمتع بالكمال اللامحدود وعليه، فإن عمليات التقدم في مجال التقنية الوراثية لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلص منه والاستخفاف فالتلاعب بالجينوم البشري يدفع إلى خلق نمط جديد من العلاقات اللامتوازية بين الأشخاص.[3] ما يظهر من خلال عرض خبراء المعلوماتية أن هناك برامج الآلات الالكترونية تكتب نوعا بالغ التطور والفعالية وما يمكن قوله، أنه بالرغم من ذلك فإنه حيال اكتشاف الانسان بأن جينومه البشري قد تم التلاعب به فإن ذلك يخلق نوعا من الاستقرار ويبرز عدائية لهذا الأخير باتجاه من زيف حقيقة ما. وهنا يزعزع الفوارق الاجتماعية بين كل ما هو طبيعي وما هو مفبرك ومصطنع.

ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع أن نعطي الجنين ومنذ الانطلاق حماية كاملة للحياة. ومن جانب آخر من غير المسموح بأن نجعل الحياة قبل الشخصية، كما لو كانت شيئا يخضع للمضاربة. ولتوضيح هذا الحدس قام هابرماس بإعطاء رؤية تتعلق

[1] يورغن هابرماس مستقبل الطبيعة البشرية مرجع سابق . صص51 52

[2] المصدر نفسه، ص53

[3] المصدر نفسه، ص ص54 55 .

بالإمكانيتين، وذلك لأن عدم الضرر الأخلاقي للتدخلات في الجهاز الوراثي لأعضاء محتملين في الجماعة الأخلاقية، إنما يقاس بالموقف الذي تتخذه للقيام بها. من هنا ينبغي إقامة حد بين النسالة السلبية واستنسال التطوير.[1]

إن الرغبة في تحقيق فعل التواصل مع الغير، تجعل تعامل الآخر باعتباره غاية في حد ذاته. وأن تبتعد عن استغلاله باعتباره إما وسيلة أو أداة لتمرير أغراض.. وهذا أيضا حتى نتمكن من خلق كونية أخلاقية تأخذ جميع أفراد الإنسانية في الاعتبار دون تمييز. طالما أن كونية القيم الأخلاقية تؤمن المساواة للجميع. فيمكن أن تظل تجديدا وأن عليها أن تراعي أكثر ما تراعي مواقف حياة المجتمع ومشروعاتهم الفردية. هذا ما يقاس به مفهوم الأخلاق إلى فهم ذاته بعيدا على أن يكون كينونته.

إننا في الغالب ما نتحدث عن أخلاق كونية تؤمن للجميع الحقوق المتساوية، لكن هذا يتطلب منا أن نراعي الأشخاص وتوجهاتهم الفردية، فلا يمكن أن تتجسد هذه الأخلاق الكونية ما لم نراعي الأخلاق الفردية. إن قدرة المرء أن يكون ذاته. فمن الضرورة بما كان أن يكون الشخص في بيته في جسده الحي الخاص به. وحتى يستطيع الشخص ألا يكون إلا واحدا مع جسده فعليه ضرورة أن يشعر به كجسد متدرج في النمو الطبيعي للحياة.

لذا تنطلق "حنا أرندت" من أنه مع ولادة طفل أيا كان، فإنه بداية تاريخ حياة جديدة، فهي تربط هذه البداية للحياة الإنسانية بفهم الذات عند الذوات الفاعلة.[2] الحق يهمه مطابقة السلوك لتعليماته، أي التطابق بين الفعل والقواعد القانونية، فالذات الأخلاقية تشرع لذاتها أما الذات القانونية فتشريعها خارجي، هذه النظرة الكانطية سادت لزمن طويل ما يقارب القرن ونصف القرن من الزمان. الشيء الذي جعلها في ما بعد، تتعرض لانتقادات خاصة في جانبه الصوري المعياري وعدم تركيزها على الظروف الواقعية والاجتماعية. هذا الأمر جعل هابرماس ينظر إلى الحق من منظور تواصلي ورفضه لصلاحية الحق عن املاءات عقلية سواء كان عقل عملي أو أخلاقي. وضرورة إخضاع مفهوم الحق إلى مبدأ المناقشة Discussion والتفاهم المتبادل والفعل التواصلي l'agir communicationnel وبنيات الحجاج structures d'argumentation.

وقد استفاد هابرماس من مقاربة ماكس فيبر، الذي " يتميز الحق لديه بمعقولية خاصة مستقلة عن الأخلاق وعن العقل العملي سواء بالمعنى الكانطي أو بالمعنى

---

[1] المصدر نفسه، ص56 57

[2] المصدر نفسه، ص 73

الأرسطي".[1] فالشكل القانوني للحق لا يستمد قوته من الصلة بين الحق والأخلاق، وإنما في قدرته على تشريع قوانين تمارس في الواقع الاجتماعي. إن مفهوم الحق الذي تريده المجتمعات المعاصرة هو الحق القائم على التشاور والتداول في النظام الحقوقي والنظام التشريعي الذي يتوافق فيه جميع الشركاء السياسيين والمواطنين. والمشكلة اليوم هي في انفصال الجهاز الحقوقي والقضائي عن العالم المعيش وعن التواصل. وفي خضوع هذا الجهاز لسلطة العقل الاستراتيجي، وفي تحول ذات العقل إلى مجرد نظام صور لا غاية له سوى الخضوع والإكراه باستخدام القوة الرقابة بمساعدة جهاز الدولة. وكذا الجهاز الرأسمالي للاقتصاد . حتى تبدوا القوانين وكأنها غير نابعة ممن تتوجه إليهم، فهي صورية ومجردة.

هذا ما يجعل المواطنين عند كانط لا يبالون بها. فالإكراه حدا للحرية وعائقا لها، فطاعة القوانين نابعة من كون المواطنين هم الذين شرعوها لأنفسهم وبحرية ، ولكن هابرماس يرفض تفسير مشروعية القانون انطلاقا من معقولية مستقلة. "لا يمكن للحق أن يكتفي بإرضاء المتطلبات الوظيفية لمجتمع معقد. بل لابد أيضا أن يستجيب لشروط الاندماج الاجتماعي الذي يتم في النهاية عبر عمليات الفهم المتبادل المحققة من قبل ذوات تفعَل بواسطة الفعل التواصلي، أي عبر قبول ادعاءات الصلاحية."[2]

ويضيف هابرماس أنه لابد من البحث عن مشروعية جديدة في العقل التواصلي وفي أخلاقيات المناقشة وفي معايير التخاطب.. مما يؤسس بعدا تواصليا للحق بإمكانه تهيئة الأرضية للتوافق واستبدال منطق السلطة بمطلب الصلاحية وإعادة الإنسان إلى المجال العمومي وإعادة الاهتمام بالشأن العام والتوفيق بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة. وهنا يطرح هابرماس مشكلة أخرى، هي كيف يتم الاهتمام بالحقوق الذاتية (الخاصة) وعلى رأسها الحرية دون إهمال المجال العمومي الذي يؤكد على الحقوق المدنية والسياسية العامة؟. في نظر هابرماس هذه المسألة عند كانط يشوبها نوع من الغموض وهو كيف يلائم الحق الذاتي الذي لا أطيع فيه سوى القوانين التي شرعتها لنفسي بصفتي إنسانا (الحرية وحقوق الإنسان) ؟. الحق الموضوعي الذي أكون ملزما فيه بالقوانين المدنية (حقوق المواطن)[3].

---

[1] جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية، منشورات الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص266..

[2]- Jürgen Habermas, droit et démocratie ,Ibid. p42.

[3] محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مطبعة النجاح – المغرب، ط01، 2008، ص109.

الحالة القانونية، ماهي إلا حالة مدنية تنبثق منها الدولة وتسهر على المنفعة العامة أو الشأن العمومي فالحالة القانونية هي التي تشرع الحق العام الذي يحتوي على نوعين من الحقوق. حق الإنسان وهو حق كوني وحق المواطن وهو حق سياسي. والقانون يجبر القوة العمومية بواسطة الاعتراف بالحق الكوني، بصفته حق إنساني وحق مدني سياسي بصفته مواطنا. وشرعية الحق تكفل حماية الحق الفردي. "كما ينتقد هابرماس كانط وروسو على حد سواء، ويرجع قصور وعدم تماسك نظريتهما إلى كونهما تندرجان في فلسفة الوعي، بحيث يرجعان الحق إلى مفهوم التحديد الذاتي. وهذا الأخير يكون تارة للعقل وتارة أخرى للسيادة الشعبية وفي الحالتين إلى ذات الإنسان مرة وذات الشعب مرة أخرى".[1]

وبالتالي، فإن كان هابرماس لا يرد الحقوق إلى الأخلاق كما فعل كانط، ولا إلى إرادة الشعب كما فعل روسو. ذلك لأن الاستقلالية الذاتية الخاصة بالمواطنين لا تطغى على الاستقلالية السياسية والعامة ومن ثم، فإن هابرماس يريد بناء حقوق تمنح قيمة متوازنة للحق الذاتي والحق العام ولا توجد حرية تواصلية إلا بوجود فاعلين موجودين في موقف إنجازي تجاه بعضهم بعضا. وينتظر أن يتخذ كل واحد منهم موقفا يكون قابلا للنقد ومستعدا لتبرير ادعاءاته وادعاءات الصلاحية هي موضوع اعتراف متبادل والتبريرات التي تؤخذ بعين الاعتبار، هي التي تكون مقبولة بصفة مشتركة من كل الأطراف المعنية والتي تكون لها قوة فعلية.

كما تسمح الاستقلالية الذاتية إلى حرية الانسحاب من الفضاء العمومي والاكتفاء بالملاحظة. يقول هابرماس" تسمح الحريات الذاتية بأن نأخذ موقعا خارج النشاط التواصلي وأن نرفض الالتزامات اللفظية، إنها تؤسس فضاء خاص يحررنا من الالتزامات التي تفترضها الحرية التواصلية مع متطلباتها وتنازلاتها المتبادلة".[2] وبذلك يكون بين الاستقلالية الذاتية والاستقلالية العمومية ارتباط وثيق بتصور الحق في حريات ذاتية متساوية للجميع كحق وضعي.

ولكي يكون هذا الأمر حيادي وأكثر كونية يدرج هابرماس مبدأ المناقشة. إذ القانون لا يمكن وضعه بصورة مجردة، بل بطريقة تخول لكل المواطنين الاعتراف بالحقوق

---

[1] المرجع نفسه، ص110.

[2] Jürgen Habermas, droit et démocratie, Entre faits et normes,Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, p137.

لبعضهم البعض إذا أرادوا تسيير حياتهم المشتركة بصفة شرعية وبوسائل القانون الوضعي. ولا يمكن لهؤلاء المواطنين أن يتوصلوا إلى الاستقلالية بوصفهم ذوات قانونية، إلا في اللحظة التي يتفاهمون فيها ويتصرفون كواضعي القانون. ومن ثم يصبح القانون بصفة مسبقة معطى للذوات القانونية كلغة وحيدة تمكنهم التعبير عن استقلاليتهم .

هذا ما جعل هابرماس يضع انفصالا بين الحق والأخلاق، ويقر بضرورة إخضاع الحق لمبدأ المناقشة الذي يقوم على الاعتراف المتبادل. "فلا يمكن للذات المتعالية أن تشرع القوانين وتسند الحقوق من محض إرادتها الحرة ومن منطلق ما يمليه عليها العقل العملي، الأمر يكفيه بدون اخضاع ما تقرر أنه واجب إلى مبدأ المناقشة والمحاجة بين الذوات".[1]

فهابرماس يحاول التوفيق بين المساواة القانونية الصورية والمتمثلة في النموذج الليبرالي والمساواة الفعلية في النموذج الديمقراطي- الاجتماعي، من أجل أن يضع حدا فاصلا بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ولا يكون إلا بتعبئة الحس المدني وبالمشاركة السياسية الواسعة، حتى يصاغ نظام الحق والقانون وتضفى عليه مشروعية، عبر الاحتكام إلى المحاجة والمناقشة. فالحق في عالمنا المعاصر حسب هابرماس يتمحور حول دور المواطن وينبثق من الفعالية التواصلية ومن النشاط الحواري بين المواطنين.

المصادر والمراجع:

- **المصادر:**

1. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الانسانية – نحو نسالة ليبرالية. تر: جورج كتوره، المكتبة الشرقية، ط 01، 2006.
2. ـــــــــــ، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، 2001.
3. Jürgen Habermas, vérité et justification, tr, Rainer Rochlitz, Gallimard, 2001
4. ______________, droit et démocratie, Entre faits et normes,Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard

- **المراجع:**

1. نور الدين أفاية، التواصل ولحداثة، دار الشرق، لبنان، ط2، 1998.
2. عبد السلام طويل، مقال ، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية، الدار البيضاء، المغرب، 27/26/25 ماي 2011.
3. محمد لشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2001.

[1]- محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ،ص113.

4. مجدي جازولي، حول هابرماس، إنقاذ الحداثة - موقع الحوار المتمدن.
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=89788
5. مازن لطيف، النظرية النقدية التواصلية .يورغن هابرماس ومدرسة فرنكفورت. موقع الحوار المتمدن-العدد: 2521 - 2009 / 1 / 9 - 09:52 http://www.ahewar.org/m.asp?i=1539
6. حميد باجو، موقع محمد لشهب: قراءة في كتاب: الفلسفة والسياسة عند هبرماس للباحث محمد لشهب
http://lachhabphilo.blogspot.com/2013/04/blog-post_3.html.
7. جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة الى المعقولية التواصلية ،منشورات الجزائرية للدراسات الفلسفية 2016.
8. محمد المصباحي، فلسفة الحق، كانط والفلسفة المعاصرة، مطبعة النجاح – المغرب، ط01، 2008.
9. موسوعة السياسة، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990.

تحت الرعاية السامية لمعالي رئيس المجلس الاسلامي الأعلى

تنظم الجمعية الدينية للطريقة الطيبية بوهران

وبالتنسيق العلمي مع مختبر الأبعاد القيمية بجامعة وهران2

ملتقى وطنيا:

الجمال والجلال في التصوف "قراءات عن أثر التصوف في العمل الفني"

02 ذو القعدة 1438 هـ / الموافق: يوم 26 جويلية 2017 م

قاعة المحاضرات مسجد عبد الحميد بن باديس وهران



يعتبر التصوف خطابا روحيا-وجدانيا مجاله **الخير والجمال والحق** باعتبارها قيم إنسانية كونية، وقد شكلوا متون خطاب "الفكر االجمالي" على مر التاريخ، فالجمال بالنسبة للفلاسفة على العموم معيار حضاري يُقاس به مدى تقدم الشعوب أو انحطاطها، ونقرأ من خلاله تطورها وروحها كما قال هيجل.

تميز الإسلام بتجربة جمالية خاصة، نلاحظها في بنية اللغة القرآنية التي لم يستطع أحد مجاراتها أو محاكتها من حيث التصوير والرمز والبلاغة، كما نستشفها من خلال **السّماع**، فتلاوة القرآن تعبد وفن في الوقت نفسه كما قال النّبي:" **زيّنوا القرآن بأصواتكم، فإنّ الصّوت الحسن يزيد القرآن حسنًا.**"

اعتنى الإسلام **بجمال** المظهر **وجلال** الموقف على السّواء، حيث أصبح الجمال مقياسا وسلوكا، يجب على المسلم تمثله في حياته تمثلا يليق بمقام الواحد المعبود والمشهود له بالجمال والجلال المطلق....

المحاور:

1. مفهوم الجمال والجلال. (الفلسفة والتصوف)
2. التجربة الجمالية في الإسلام (المنطلقات والغايات)
3. ثنائية الجميل والجليل في الخطاب الصوفي. (ابن عربي، السهروردي، جلال الدين الرومي، الأمير عبد القادر....)
4. التصوف والفنون الجمالية (الذوق والممارسة)
5. أبعاد التجربة الجمالية الصوفية (الذّوق، التّعايش، العفو والتّسامح، البيئة والمدينة، الكون...)

إشكالية الدين والتدين في المجتمع الجزائري "الخطاب المسجدي نموذجا"

لطروش احمد*

طالب دكتوراه، جامعة وهران2 – محمد بن احمد

****

تاريخ الإرسال: 2018/05/01 تاريخ القبول: 2018/06/09 تاريخ النشر: 2018/06/30

الملخص:

يتشكل الخطاب الديني المعاصر من مجموعة أسس تشكّل في تناسقها المرجعية الوطنية والتاريخية، ولطالما كانت المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي أساس الحوار ومبدأ التعارف. يمثل الخطاب المسجدي صورة أخلاقية وقيمية في منظومة الحكم والممارسة عند الإنسان الجزائري. وفي هذا المقام عايشت الجزائر كل أشكال التحول والتطور العقلي والإيماني، وعليه سؤال الحداثة والتجديد في الخطاب المسجدي يمثل مرجعية نفسية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب المسجدي؛ التجديد؛ التطور؛ الحداثة؛ الإيمان؛ السؤال الديني

Abstract :

Contemporary religious discourse contains a set of foundations that consists the national and historical reference in its harmony. The religious establishment in the Islamic world has always been the basis of dialogue and the principle of acquaintance. The mosque discourse represents a moral and ethical image in the system of government and practice in Algerian man. In this regard, Algeria experienced all forms of mental and religious transformation and development. And the question of modernity and renewal in the Mosque discourse represent a psychological reference.

Keywords: the Mosque Discourse ; Renewal ; Development ; Modernity ; Faith ; Religious question.

* عضو بمختبر الأبعاد القيمية للتحوّلات الفكرية والسياسية بالجزائر - جامعة وهران2

مقدمة:

ينهض الخطاب الديني المعاصر في المجتمع العربي الإسلامي على مجموعة من الثوابت تشكل عوامل الانتماء، والحال أن المتتبع لمسارات الرؤية الدينية في العقيدة والاعتقاد تتحقق له الصورة الماهوية لحمولة الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآَيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ "سورة آل عمران، الآية 58".

إن المتتبع للأحداث والقراءات التي تبعت الدول العربية الإسلامية منذ استقلالها وما رافقها من حركات إصلاحية تدعو لإعادة بناء قيم الأخلاق، قيم المجتمع (الجماعة)، قيم المعرفة، قيم التاريخ، ليذهل من حجم وقوة المجاز والتراكم السياقي، والغوص في تداولية الخطاب.

انبثقت تداولية الخطاب في العالم العربي الإسلامي تاريخيا مع تمثلات مدرسة أهل الرأي وأهل النص ونحن جزء من هذا التصور للتاريخ الإسلامي نفكر كجماعة وطنية -وطنيتنا الجزائر- نحاول منذ الاستقلال تجاوز صراع واصطراع الشرق والغرب والرجوع إلى لحظة التأسيس -الدين الوسطية- وقد واكب تطور الدولة الجزائرية مثل تلك المسارات حراكاً فكرياً حثيثاً لبناء ثقافة الإصلاح والتطوير الدينيين على الجزائريين كخطاب انتقائي علاجي للمناهج والمفاهيم.

وتمثل تداولية الخطاب الاعتقادي الذي مثلته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حلقةً جوهرية وفنية في الدعوة، حيث مثّل خطاب الجمعية ثابتا وطنيا يجمع جماعة واحدة موحّدة وفق منظور كلي متجانس في أيديولوجية متجددة قوامها الكتاب والسنة وجوهرها الحوار والتسامح.

يشكل الخطاب الديني بُعد الإنسان في هذا العالم بحيث أنه يرزح تحت أنماط من العيش والأسس، أي أن دلالات الرسالة الإسلامية تقتضي منّا الحكم والفصل في المواقف، والخطاب في لغة العرب من المخاطبة ومراجعة الكلام حيث الرجل الخطيب هو الفصيح حسن الخطبة.

وبناء على هذا يمثّل الإمام الهوية الدينية في الوطن العربي الإسلامي، يتقن مصارف الكلام وحامل مقاصد النص (الكتاب)، بمعنى: الوضع والتكليف وفق ما يقتضيه الشرع، في ظل هذا التحيّين تسعى المؤسسة الفقهية في الجزائر ممثلة في الإمام إلى تجديد بيئة الخطاب الديني إثر تغير ظروف وممارسات الحياة وارتباطاتها، على أنه

الخطاب الذي يحمل الذات بغية الوعي والشعور بالمسؤولية الجماعاتية للدين الإسلامي وللوطن، ولخصوصية الأفراد.

1. واقعية الخطاب:

إن إشكالية بناء واقعية الخطاب تؤسس لفهم مغالط مفاده أن سياسات الاحتواء والحجز والحصر على الرأي تأخذ ما تأخذ من ذهنية الإمام مواقفه وأحكامه -أحكام الشرع- إلا أنه لو نرجع للتاريخ نجد أن مساجد الجزائر تكاد تكون مساجد عصرية لممارسة خطابها المسجدي.

ينبثق الخطاب المسجدي في الجزائر من عمق التراث الجزائري -الواقع المعاش- ويجسد في الوقت نفسه صورة الحوار الديني ومثلا في الآتي: "عاشر حدادا تُضَرج بالسنّاج، وعاشر عطّاراً، تنل شذا الأزهار، خشبة تلهب المحبة..." أقوال تساق في الدرس والخطبة ليس فقط كونها تعبّر عن الوعي الجمعي بل كونها تؤدي رسالة روحية؛ حيث من الواقعية احتواء المخالف واعتبار فمن نختلف معه.

ولذلك ارتبطت الخطابة باللغة وتغيير المواقف والتأثير في الآخرين، حيث يرى ابن منظور أن الخَطْبَ هي الشأن والأمر وبهذا يتجسد الخطاب في التراث العربي على أنه الانتقال من المجال اللغوي إلى المجال الاجتماعي، وخصوصا إيجاد العلاقة بين الخطاب والسلطة، وعليه قد يُفهم الخطاب على أنه علاقة اجتماعية.

يشكل الإمام جوهر التواصل وعلّة الإطلاق في الخطاب في كونه يتوسّط النص ومقصديته في عالم الوقائع فـ"ما علة وجود أي شيء بإطلاق بدلا من لا شيء؟"[1]، ومعنى هذا أن الإمام يمتلك نماذج قراءة النص كونه حافظا ومفسّرا لكتاب الله وشرائعه.

مما سبق نجد أن "البشر لا يطرحون سوى الأسئلة التي يقدرون على حلها"[2]؛ وعليه الخطاب المسجدي يمثّل مركز تفاعل اجتماعي للمسلمين في كونه يتمثّل الحوار العميق والمتعدّد، إذ يكرّس دور الأفراد وانتماءاتهم، هذا ما يجعل الأسئلة صعبة الفهم، وعليه "ثمة أسئلة لا نعرف أجوبتها لأنه ما من أجوبة حقيقية"[3].

---

[1] تيري إيغلتون، معنى الحياة، ترجمة عهد علي ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص21.

[3] المرجع نفسه، ص22.

يتمثّل الإمام توجّه الشريعة الإسلامية كهوية وجودية، حيث أنه يعتبر الوجود الاجتماعي للأفراد أساس الفتوى التي يراها الناس دون رغبتهم وسلوكياتهم وهذا ما يمكن ملاحظته في العشرية السوداء.

"إن المواقف الممكنة بإطلاق من الحياة هي مواقف لا يمكن التوفيق فيما بينها، ومن هنا لا يمكن قط لصراعها أن يصل إلى خاتمة"[1]؛ أي أن التصوّر الديني يبني المرجعية الوطنية على ضوء المرجعية الدينية بفعل ممارسات وسطية الإمام والرسالة التي يؤديها في السياق العام.

تمثّل المرجعية الوطنية تأسيسا تاريخيا نظرا لفعل السيرورة في التراث الفكري الذي زخرت به الجزائر، حيث يحاول الإمام الوصول بالوحدة الوطنية إلى مستويات قبول الاختلاف واليسر وعدم التعصّب باعتبار أن البعد الاجتماعي والمصلحي في أغلب الفتاوى والتوجّهات، يراعي اعتبارات المصالح المرسلة والعرف، باعتبارهما الأصول الفقهية.

ينافح الإمام عن معاني القلق الوجودي (الظمأ الوجودي)، انطلاقا من المذهب المالكي الذي انتشر في الجزائر بفعل قبوله للعرف، والذي لا يكون مناقضا لتعاليم الإسلام، بالإضافة إلى تركيزه على الأبعاد المقاصدية كمحاولات في "الوجود الإنساني الطارئ، إذ هذا الاحتمال يفرغ وجودنا العقلي من مضمونه".[2]

بدأ التصور المرجعي للشعب الجزائري في التبلور والتطور مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في العصر الحديث، حيث أنها حافظت على أهم مقوّم في الهوية الوطنية وهو اللغة العربية، كما يعتقد عبد الهادي بن طافر الشهيدي.

يحمل الخطاب المسجدي في الجزائر ملامح إصلاحية أساسها البحث في بنية الخطاب اللساني النصّي أي البحث في بنية اللغة التي يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم ويعبّر أفراد المجتمع في ثنايا الخطاب المتناسق عن حالة النص أو إدراك النص وهذا ما تصبو إليه اللسانيات الوصفية بهدف الوصول إلى بناء مفاهيم إجرائية ذات أبعاد إسلامية تمسّ "الوجود الإنساني".

"... إن الناس بعامة في العصر ما قبل الحديث، كانوا أقل تأثرا بسؤال معنى الحياة منا نحن الحداثيون، ولم يكن هذا وحسب لأن عقائدهم الدينية كانت أدنى مستوى من أن يطالها البحث، إنما لأن ممارستهم الاجتماعية كانت أقل إشكالية بالمثل، لعل معنى

---

[1] المرجع نفسه، ص23.

[2] تيري إيغلتون، معنى الحياة، ص29.

الحياة يتوقف في هذه الظروف على فعل ما فعله أجدادك بدرجة تزيد أو تقل، وما تنتظره منك الأعراف الاجتماعية المفرقة في القدم..."[1]؛ وفي هذا السياق يحاول الإمام الاشتغال على القضايا التي تشغل اهتمام الساحة الفقهية برؤية ناقدة بعيدا عن زرع بذور الشكّ والتفرقة في نفوس الناس.

سمو رسالة الخطاب المسجدي التي يحاول البعض التشكيك فيها وتحميل هذا الخطاب بعض الأيديولوجيات وأهداف مغرضة مشبوهة كعناوين للإصلاح والتجديد في حياة الناس تبقى دون معنى "... بل إن كلمة معنى تغدو مفردة مشبوهة عند بعض المفكرين ما بعد الحداثيين، ذلك أنها تفترض أن شيئا ما يمكن أن يمثل أو يقوم مقام شيء آخر"[2].

إنّ قياس الوعي الجمعي في المجتمع من خلال بعض المؤشرات مثل الوعي بدور المسجد وتحدّياته تجعل الإمام في مقدّمة الأشخاص المفترض فيهم الخصوصية الأخلاقية والفنية والثقافية لتحديد عناصر الهوية الوطنية، لأنه هو من يتوسّط المرجعية الوطنية بأبعادها الدينية والوطنية، حيث "إننا يمكن أن نكون أحرارا، لكننا بلا شك، لكن نكون أحرارا في أن نكوّن أنفسنا، لأننا فككنا الذات"[3].

يعدّ الطرح المسجدي في الجزائر سياقا ومساقا في الوقت نفسه إذ يعبّر بجرأة عن الأحداث التي عرفتها البلاد والمواقف التي يتعرّض لها المسلمون في كل أرض، ما ساهم في انفتاح الصراع المذهبي والفقهي في نسب تتفاوت من حيث الدرجة لإثبات الوطنية، وعليه تعدّ الذات الجزائرية ذاتا عربية إسلامية، يقول سبحانه وتعالى: ﴿ بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[4].

"نقصد بالذات -الإمام- فالخصوصية الهوياتية كمانع تربوي من خلال فتح الحوار الهادئ ودرس مبادئ الحكمة والاتّزان كإجابات تقتضي كشف مواطن الغلو وتعرية امتدادات الأيديولوجية، باستخلاص ثقافة التسامح تجسيدا للشرائع السماوية لا كما هي مدركة، "...فمع ازدياد الضغط على الثقافة والدين والجنسية لتلعب دورا بدلا للقيمة العامة المتلاشية، تناقضت مقدرتها على لعب ذلك الدور، وبازدياد تركيز المعنى في

[1] المرجع نفسه، ص31.
[2] المرجع نفسه، ص32.
[3] تيري إيغلتون، معنى الحياة، ص34.
[4] سورة الأنعام، الآية 28.

المجال الرمزي ازداد ذلك المجال انحرافا عن الحقيقة، وبالنتيجة أخذت ميادين الحياة الرمزية الثلاثة جميعا تكشف عن أغراض مرضية"[1].

من خلال الاستطلاع نجد أن أغلب الأئمة من حيث المنهج مالكيين في الجزائر نظرا لقبول وارتباط الشعب الجزائري بالمفاهيم الصحيحة والوسطية للدين الإسلامي.

- **التجربة الدينية:**

تهتم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بمستوى الخطاب كتصوّر مرجعي نفسي وعاطفي يرتبط بدلالات الخطاب الثوري والإصلاحي والوطني لمقاومة الاستعمار والاستلاب الثقافي، تارة بلغة شعبية وتارة بلغة قرآنية حتى ينشط في داخلنا الشعور والانتماء فـ"تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحا جديدا وتغير من علاقتنا مع أبناء بلدتنا"[2].

حيث الهدف من ذلك توحيد الأمة، وعليه: "الهدف هو الشيء الذي يتوخاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها، والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة"[3].

مارست الجمعية معاني الإمام كحوار يرضي ويعبّر ويبرهن في الوقت نفسه أن الشعب الجزائري متميّز واحد وموحّد، في مواجهة خطابات الاستلاب، والفتنة الخارجية وهذا ما يترك أثرا سلبيا على الثوابت والمرجعية والوطنية.

حاولت الدولة الجزائرية ممثلة في وزارة الشؤون الدينية تجديد الخطاب الديني من خلال تأهيل الأئمة وتسجيلهم في مستويات وظيفية محاولة منها لدرء أفكار الآخرين فمعنى التأهيل في فهم أداء الخطاب شكلا ومضمونا، حيث "إن الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالا (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية ووقوعها"[4]؛ بمعنى أن الخطاب الإسلامي في الجزائر، خطاب يتدارس اللغة القرآنية من أجل إصلاح واقع الناس إصلاحا حقيقيا نهضويا، "مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي)، شيء ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماما، غاية ما أحرزناه إلى حد الآن مطابقة أقوال مدّعي التجارب الدينية لمعتقدهم،

---

[1] تيري إيغلتون، معنى الحياة، ص39.

[2] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار التنوير، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص462.

[3] المرجع نفسه، ص463.

[4] المرجع نفسه، ص467.

فمن أين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع"[1]، أين أن الواقع يتغيّر ويتبدّل باستمرار باختلاف التراث في الجزائر الوطني، وعليه نجد مبادئ أول نوفمبر ذات معانٍ إسلامية سمحاء بامتياز، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2].

يرزح الخطاب المسجدي في الجزائر ضمن ثنائيات أزّمت المعنى الهوياتي، حيث أصبح الخطاب المسجدي المتداول متختا بالتناقضات وعليه "تعاني الخطابات المسجدية ثغرتين الأولى: أنها قدمت في نص لا تمتلك ألفاظه وصياغاته وضوحا في المفاهيم إضافة إلى أية محاولة لتوضيح دلالاتها، لن تؤدي سوى إلى حرق إجماع أولئك المتفقين"[3]، ويمكننا مناقشة قضايا الإيمان في قضايا أصولية تبحث في ميكانزمات اللغة كخطاب متناسق يحمل القضايا الاجتماعية ذات الأبعاد الاختلافية حيث أنه "حين نحاول أن نحدد مفهوم فإننا لن نقوم إلا بالكشف عن مواطن الاختلاف في وجهات النظر"[4].

- **التدين العقلاني:**

ويحمل مجموعة من السمات التي تعتبر أساسا في الخطاب المسجدي وضرورة يتمسك بها الإمام بغية إدراك مقاصد الشرع. وهذه السمات هي:

السمة 1: فلسفة الحياة

تجدر الإشارة إلى أن معنى التديّن العقلاني، هو فهم النصوص وتمثّلاتها فـ "المتدين العقلاني يطالب الدين بفلسفة حياة شاملة، لكل جوانب حياته ومستوعبة لكافة ثناياها"[5]، والقصد من هذا هو تقدّم الإمام إلى الواقع المعاش بحرية مبديا المواقف الشرعية وموضع اتجاهها.

السمة الثانية: طلب الحقيقة من دون ادعاء واحتكار

يواجه الإمام الخطابات الأيديولوجية ذات الطابع الوضعي وبخاصة خطابات الهامش (الخطابات غير الرسمية) بالأدلة الشرعية؛ وعليه فـ "المتدينون ديانة عقلانية لا يعتبرون

---

[1] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص469.

[2] سورة الزمر، الآية 10.

[3] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص347.

[4] المرجع نفسه، ص348.

[5] المرجع نفسه، ص216.

أنفسهم أصحاب الحقيقة، وإنما يفهمون تديّنهم بمعنى أنهم طلاب الحقيقة"[1]، والإمام يُسهِم في تنمية الوعي المشترك كانطباعات أولية، من خلال خطبة الجمعة، مجسّدا العناصر التالية، وهو ما يُصطلح عليه توظيف الخطاب الإسلامي:

-انطلقوا في حركة سلوكية للوصول إليها.

-الشروع والطلب لا يفيد الوصول إلى الغاية.

-من يمثل الاستثناء هو الذي يراعي الضوابط بصورة صحيحة.

ومفاد هذا جملة أن مهمة الإمام تشدّ انتباه الناس إلى الوعي بالوطنية واستقطاب اهتماماتهم الدينية خدمة للروح الجماعاتية (وحدة الأمة).

السمة الثالثة: الممارسة النقدية:

يسلّط الإمام زوايا النظر والتدبير من خلال مصادر الشريعة على أهم قضايا فقه الوقائع، و"النقد هو النظر والتدبر في مجموعة القضايا والتعاليم التي تمنح له باعتبارها دينا فإذا وجدت بينها تعارضا ظاهريا، علمت أن ثمة مرحلة أعمق ترتفع فيها هذه التعارضات"[2]، وبناء على هذا يجعل الإمام المسجد فضاء متنفّسا للمكبوتات، ومعينا مسؤولاً عن تفاؤلات الحياة، وفي هذا المقام نجد الشيخ عبد الحميد ابن باديس، حاول درء ودفع خطابات غير الرسمية التي تحمل إشكالات لا تمتّ بصلة للدين الإسلامي، ولا تمتّ بصلة لتراث وعادات الجزائريين.

وفي هذا الصدد، تدافع المؤسسة الفقهية في الجزائر ممثلة في الإمام عن مبادئ الوطنية، (مبادئ أول نوفمبر) في كلمة موحّدة ونابذة العنف والتطرّف وهامشية الطرح.

والغاية من ذلك هي عقلنة الدين بفضل ثلاث عمليات، حيث أن هذه العمليات تمثل حوار الروح والوطنية معا من أجل تحقيق الغايات التالية:

-إزالة التعارضات الظاهرية.

-الملائمة بين النصوص الدينية المقدسة والمعطيات البشرية (ابن رشد الحقيقة المضاعفة).

-إن النصوص الدينية لا بد أن تتناسق والتطورات المعرفية في كل الأزمنة.

حيث يعتبر الإمام قائدا وممثّلا لعامة الشعب كونه متمسّكا بسلوكيات الرمز الحسن مستعملاً في ذلك منبر الجمعة ومختلف الأنشطة الثقافية التي لها صلة بمبادئ الإسلام.

---

[1] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص217.

[2] المرجع نفسه، ص218.

السمة الرابعة: أخلاقية الكون

تعدّ إسهامات الإمام الدعوية إلى النأي بالوطن عن حالات اللاأمن والفوضى مُلْزِمة، لذلك يبقى الإمام أحد مقاربات الوحدة والسلام المنشود في مقابل خطابات الخروج والشطط الراديكالي، وعلى نفس النسق "المتدين العقلاني هو الذي يرى الكون محكوما بنظم أخلاقية في منتهى الدقة فالدين هو الشعور بالأمن في العالم"[1].

السمة الخامسة: ضبط النفس (السلوك الديني)

وإذا كان المسلّم به شرعا أن من مهام الإمام إمامة المسلمين، فمن الواجب عليه مواكبة تطورات الأحداث التاريخية ووعيه بالعواقب والنتائج المترتبة عن دلالات دعوته فقها وأصوليا، وفي هذه الحالة يجب عدم الاستسلام للنزوات المؤقتة والعاجلة، وفي الوقت نفسه إدراك أنه من المستحيل الوصول إلى غاية إيجابية من دون متاعب.، يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[2].

السمة السادسة: سيادة الذات

شغلت أوساط المجتمع تيارات دينية عدوانية ليس لها علاقة بالتراث والثوابت الوطنية كونها تمثّل سلوكيات ظاهرية غارقة في الماضوية، فارغة روحيا وهو ما يدعى "سيادة الذات" مجاوزة لبعض الأئمة ممّن انغمسوا في قلب الصراع وأضحوا في تبعية هدفها "التخلص من التبعية الإيجابية من أجل التمرس والسلبية من أجل التمكن"[3]، بل إن بعضهم أصبح طرفا في ذلك الصراع.

السمة السابعة: الطمأنينة بلا اطمئنان

يقول الكاردينال نيومن: "شيئان تجتمع فيها الطمأنينة مع عدم الاطمئنان، الإيمان، الدين والحب"[4]. والملاحظ في هذه السمة هو أن الخطاب الرسمي. بدلا من جمع الناس على كلمة الحق والتقوى ورصّ الصّفوف وتوحيدها، بل عمل على زيادة نبرة خطاب التحامل وأضحى المسجد حامي الأفكار اللاوطنية، أي مؤدلجا.

السمة الثامنة: النزعة الإنسانية

---

[1] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص219.

[2] سورة آل عمران، الآية 18.

[3] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص223.

[4] المرجع نفسه، ص223.

ويواصل الخطاب الإسلامي تكيفه مع الأحداث في الجزائر، وبعد انقضاء محطات كبرى عاشت فيها الجزائر الاستقلال أحدث أيامها، توصّلت المؤسسة إلى صيغة المسامحة وانتهت بحقن دماء المواطنين الجزائريين، ويعدّ هذا الإنجاز انتصارا عقليا للدين، حيث أن "التدين العقلاني يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات إنسانية وذلك حينما ينتصر المرء على ثلاثة معيقات ذهنية أولا حينما نواجه إنسانا ينبغي نسيان الماضي، ثانيا علينا مضافا إلى تجاوز الماضي تجاوز ظواهر الأفراد، أما ثالثا لا بد أيضا أن نعتق أنفسنا من معتقداتنا الخاطئة في نظر المؤسسة الإصلاحية"[1].

السمة التاسعة: مصارحة الذات

النظرة الواقعية للذات (المحايدة)

1. أن ينظر لنفسه في وقتها الحاضر، ويتقبل ذاته كما هي.
2. الحوار مع الماضي.
3. ألا يرى حسناته ومناقبه أشد أو أقل مما هي عليه فعلا.

بناء على هذه السمة وجد الإمام نفسه في إعادة بناء منهج الدعوة وتجديد الخطاب مبيّنا فقه الوقائع منهجا معقلنا ورشيدا وتغليبه منطق الحكمة والموعظة الحسنة.

السمة العاشرة: استيعاب هفوات الآخرين

لقد رسمت المؤسسة الفقهية الجزائرية البدايات الأولى للخطاب انطلاقا من التاريخ الإسلامي والتاريخ الثقافي للمجتمع بطريقة تربوية حضارية ينتبها التديّن الوسط الذي يرافقه قدر لا بأس به من الوعي.

والمتدين العقلاني يحاول تفهم نقاط ضعف كل البشر، علينا إذا ما نظرنا إلى الإنسان أن ننظر إليه كضرورة وفاعلية متواصلة في التجربة التاريخية التي عرفها المجتمع المالكي، فـ"المتدين العقلاني يعفو عن الآخرين وعن نفسه أيضا، فتتسع شفقته وصفحه للجميع"[2] بما في ذلك المؤدلجين.

السمة الحادي عشر: الثقة بالنفس

يعدّ الفصل بين اللغة والموقف الاجتماعي في سياق اللسانيات مطالبةً بضرورة متابعة الأنشطة الإنسانية في التخاطب، إذ إن جوهر اللغة الطبيعية هو النشاط الإنساني ليكون مفهوما ومقبولاً، لدى الآخر في اتصال مزدوج، وعليه فالإمام "لا يتراجع كونه

---

[1] المرجع نفسه، ص225.

[2] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص225.

المتدين المتعقل عن متبنياته ومبادئه حتى لو خالفه فيها كل المجتمع، إنه يقبض على ما يؤمن به"[1]، أي أنه ملزم بشرح وتفسير مقاصد الشريعة الإسلامية وفق سياق النصوص، ونقل ما يتّصل بتحليل الخطاب كي يغدو تأويلا صحيحا لمقتضيات الواقع.

فكل رمز (مدلول) داخل الجملة (السياق) يرتبط بما قبله وما بعده أي أن التغييرات الطارئة على البنية الظاهرة تدفع الإمام إلى تفسيرها تفسيرا منطقيا حتى تعبّر عن قضايا المجتمع (تطور المجتمع)، حيث يجب "أن يبلغ المجتمع الصلاح حتى يتبناه هو أيضا، ويكتسب صلاحه من صلاح المجتمع فهذا يضمر في داخله إشكاليتين أساسيتين:

1. منطقية: فالمجتمع ليس سوى أفراده.
2. واقعية: المجتمع المثالي لن يتحقق.
3. التصور المتزن للواقع هو أن علينا المكوث فيه"[2].

فالعلاقة بين النصوص هي علاقة بين الأفراد محدّدة باعتبار التأويلات نسبية والمسلّم به أن النص ليس إلاّ مظهرا من مظاهر الاستعمال اللغوي غير قابل للتحديد.

السمة الثانية عشر: تحاشي الوثنية

الوصف العملي والعلاقة بين التركيب اللغوي والخصائص الفكرية في إدراك كيفية استخدام الناس للأدلة الشرعية يؤدي إلى الشطط في صلب حديثهم وخطاباتهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث –تأويل النصوص حسب اعتقاداتهم وعواطفهم-.

الذي لا جرم فيه أن اللسانيات التداولية إنما هي لسانيات الحوار التي تدرس اختلاف الخطابات حسب المذاهب واختلاف في التراث الجزائري ومن ذلك (مالكية، إباضية)، أو أدى إلى الاختلاف في وسائل التبليغ لدى الإمام، وعليه التعبيرات الاصطلاحية في لغة الخطاب الديني تعد قراءة سوسيوثقافية، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[3].

نظرا لما عرفته الجزائر من اختلافات في الخطاب الديني عبر تاريخها، أدركت الإحالات التي طرأت والتعبيرات، والأنماط اللغوية الجديدة فتصادمت فيها مع الخلفيات

[1] المرجع نفسه، ص227.
[2] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص227.
[3] سورة المجادلة، الآية 11.

الأيديولوجية، وعليه رصدت المؤسسة الفقهية آليات اشتغال الخطاب النقدي والبلاغي، قديمه وحديثه من عمق المجتمع الجزائري، والثوابت المرجعية والحضارية لهذا الوطن تحاشيا لإطلاق الأمور النسبية بغية الوعي بظاهرة المعارضات، وباندماج آفاق القديم بآفاق الحديث في صنع الذاكرة الفنية العربية الإسلامية الجزائرية بعيدا عن أن اعتبار يحكم الزمن في التقويم الذاتي.

تتجسّد مسؤولية الخطاب الديني ابتداء من تداولية المفاهيم التي تستند إليها المرجعية، والحال "ألا نتخذ مطلقا سوى المطلق، ونصدق أن كل ما عداه أمور نسبية"[1]، وعليه السعي لنشر دين الله عقيدة وشريعة، وأخلاقا إنما هو تثبيت للإيمان، فالإيمان بالوطن أساسه الإيمان بالإسلام، والقصد بذلك تغيير الوسائل والأسباب وكيفيات التأثير في المجتمع.

"كان تعاقب الرسالات السماوية تجديدا للنسق الديني في فكر هذا الإنسان"[2]، ومنه آليات القراءة تعتبر آلية ملازمة للنص، أي أن حالات المرجعية الوطنية هي نفسها حالات التناص والإنتاجية النصية التي تعدّ تبريرا سياقيا فمطالبة الإمام بالدعوة لتجديد الخطاب المسجدي هو مطالبة بتجديد ظروف تأويل النص، وتحيين النوازل بإزاحة النصوص المؤدلجة (الزمان والمكان) من مكانها ومحاولة إحلال أخرى بديلة عنها لتحقيق الإجادة.

لا يمكن للإمام أن يكون مبلّغا أمور الدين للناس كافة في ظلّ اختلاف وتركيب اللغة وأنظمتها الأيديولوجية وعليه أن من أقوى الأسباب التي أدّت إلى انتشار تأثير فكر التعصّب والشبهات العقدية، هو هذه الآلية السياقية والعقلية الاختزالية، "فالعقل –في مفهوم الإسلام- ليس (عضوا)، وإنما هو (فعل التعقل) وبه بالقلب والنُّهى واللب، وبالنظر والتدبر والتفكر والفقه كان التعبير القرآني عن سبيل هذا المنهج من مناهج النظر وعن مضمون هذا المصطلح"[3].

"وفعل التعقل إنما يتم من إنسان يمتلك سبلا أخرى للنظر والإدراك وموضوع النظر والإدراك، وعوالمها من الكثرة والتعقد إلى الحد الذي يستحيل تحصيل معارفها، أو من الممكن والمتاح من معارفها"[4]، وبناء على هذا شروط الإمامة هي كالتالي:

---

[1] مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ص228.

[2] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1998، ص11.

[3] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص20.

- أن يكون ما يدعو إليه في اجتلاب نفع أو دفع ضرر أساسه القرآن.
- أن يأتي به في موضعه ويتوقّى به إصابة غرضه (شرح السنة).
- أن يقتصر منه على الذي يتكلّم مراعاة المخاطب.
- كما حدّ لقواعد التعامل شروط ثلاثة هي: قاعدة القصد، الصدق، الإخلاص.
- شرط الاقتصار على قدر حاجته في الكلام (مراعاة البناء والسياق) وهو حوار الثوابت.

مما سبق يتّضح أن المؤسسة الفقهية في الجزائر تستند إلى الشريعة الإسلامية نصا ومقصدا "... كذلك فإن النقل –وهو الوحي- في المنظور الإسلامي، ليس مقابلا للعقل والعقلانية، فحجية النقل مترتبة على حجية الرسول الذي بلّغه"[1].

2. في معنى الضرورة:

إذا كان الخطاب الفلسفي مبني على رؤية عقلية قوامها الواقع وإحالاته المختلفة فإن الخطاب الديني مبني على الوحي، ورسائله الحاملة لمعاني العلاقات الإنسانية الوجدانية والعاطفية منها، فبمقتضى هذا يمكن إدراك تناصية الخطاب وإسقاطها على المجتمع الجزائري خصوصا، بمرحلة ما يعرف العشرية السوداء، يمكن فهم وإدراك مستوى عمق الأزمة وفي الوقت نفسه ضعف آليات القراءة (قصور في المناهج، تأويلات مضارعة، تضمينات وحشو بمعتقدات لا ترتبط بتاريخية المجتمع الجزائري المتمثلة في المرجعية الإسلامية)، وعليه ظهور الخطاب المتشدّد في الفضاءات والأوساط الشعبية، شكّل زاوية نظر وبقعة ضوء على مفاهيم خاطئة في بناء الدولة، إذ "تنشأ الدولة على أساسها الأصلي، وهو الوجود المجتمعي المحتاج بطبيعته إلى تنظيم، ولذلك لا يجوز تعميم ما يظهر في حالة الدولة الدينية على التاريخ كله، كما لا يجوز الوقوف عند الظاهر، المتنوع في التاريخ، دون اعتبار الحقيقة الجوهرية الكامنة في طبيعة الوجود الإنساني الاجتماعي، فالدولة لا تتأسس بطبيعتها على الدين، وإنما تتأسس على المجتمع المتعين والمتشكل في المكان والزمان، وتعيين المجتمع وتشكيله في المكان والزمان هما العملية التي يمكن أن يفرض الدين نفسه من خلالها كأساس للدولة..."[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص21.

[2] ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص155.

مما نسلّم به أن الثوابت الوطنية للجزائر المستقلة مرجعيتها الشريعة الإسلامية ضرورة، وبالضرورة بيان أول نوفمبر نداء يعلي من كلمة الوحدة والأمة والجماعة ولا غرو في ذلك أنها مفاهيم، ومعاني جوهرها القرآن الكريم وأسسها الحرية، وأمام هذا السلوك القرآني لم يجد الإنسان الجزائري حرّيته إلاّ ضمن أفق هذا النص (القرآن الكريم) سندا ومرجعا، و"أمام حركة التحرر الإنساني حدود لا تستطيع تجاوزها، فالتحرر الديني يعني حرية التصرف في الدين وتجاه الدين، ضمن حدود تطور النزوع العقائدي في الإنسان، والتحرر السياسي يعني حرية التصرف في الدولة واتجاه الدولة، ضمن الحدود التي تنبع من طبيعة السياسة في الوجود الاجتماعي"[1].

وفي هذا المقام إنه لا نجد أن السلطة الحاكمة، وهي تدير شؤون العامة تسعى لتمثّل الخطاب التداولي للقرآن الكريم كمقاربة لمجموعة مفاهيم (العهد، الشهادة، الثقة)، لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (32) وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ (33) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (34) أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُكْرَمُونَ﴾[2].

وفي هذا الصدد جاء دور الإمام مرشدا مؤنسا للفعل الحضاري والتربوي للمجتمع، سعيا منه للتمييز بين الخلط في قراءة النصوص على ظاهرها، وما تنطوي عليه (المسكوت عنه) وعليه رسالته تحذّرنا "من خلط الدين، الذي هو عماد الأحاسيس وسنامها لما يشابهه أحيانا"[3].

يعتبر سعي الإمام في إدراك فقه الوقائع على أنه جملة من النصوص الشرعية، تحتاج منّا إلى إظهارها واستظهارها على حسب المقام والسياق مستندا في ذلك إلى الإعجاز القرآني وما مهامه في ذلك ببسيطة نظرا لانعطافات اللغة ومساوقات النصوص، و"مجمل ما يقدمه الدين من رسائل وتبليغات لا تخرج عن دائرة فن الخطاب... ولكن الأداة الخطابية البليغة لم تحقق الغرض المبتغي منها كلغة وحسب، وإنما تجاوزته إلى الدرجة التي طغت فيه على مضمون هذا الخطاب ولبه الحقيقي"[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص191.

[2] سورة المعارج، الآيات من 32 إلى 35.

[3] عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، لسان مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ط1، 2014، ص69.

[4] المرجع نفسه، ص74.

يقول سبحانه وتعالى في قرآنه: ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (8) وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1].

استنادا على سبق، عاشت الجزائر صراع أفكار ووثنيات الأيديولوجيات الوضعية الممثّلة في تيارات وأفكار ومذاهب وأشخاص لطالما تطاولوا على المرجعية الدينية والوطنية للشعب الجزائري، لأن ضرورة العمق الإسلامي للشعب الجزائري والارتباط الوجداني والعقلي والعاطفي، كان معجزة وعليه الثوابت الوطنية حصن منيع وقوة أخلاقية وقانونية تقوى على من لا يقوى، "من لا يقوى على مشاهدة المعجزة في داخله، ولا يتأمل تجليها حيث النقطة التي يقف عليها في هذا العالم، ذلك هو من لا دين له، الاعتقاد، أو ما يسمى عاده بذلك، هو قبول ما يفعله الآخر بإرادة التفكير، وإرادة التعاطف معه فيما فكر وشعر به، والدين هو خدمة الإحساس فلا إكراه فيه ، ولذا عليكم أن تكونوا جزءا منه، لأنه الحرية"[2] التي يسعى إليها كل إنسان مؤمن.

نعتقد جزما أن كل إمام يؤُمّ مأموميه إنما هو يصغي ضرورة لتعاليم الإحسان، كركن أساسي في الإسلام وتأسيس للإيمان بالوطن ومبدؤه في ذلك: "هلا أصغيتم لنبض قلوبكم كيف يتباطأ كلما مر عليه الزمن، ثم إن لكم ذاكرة وتقاليد حياتية، ولكنكم بلا دين، ولذا فإن مشاعركم أصبحت غريبة عنكم، وكأنها اضطراب سيكولوجي نحيل، أو صورة كاريكاتورية عارضة، وهل تريدون لصورة الدين أن تتألف من هذه الأجزاء الميتة والملامح الفاسدة؟ هل يمكن للأجزاء الميتة أن تعود للحركة والحياة مرة أخرى عبر الالتحام بأجسام أخرى؟"[3].

ومن خلال ما مضى، أن نقول أن الخطاب المسجدي في الجزائر تأسس عبر تلك التداولية اللسانية التي تنهض بها المؤسسة الفقهية كونها الموجه لأنواع الخطابات المقدمة لمجموع المتلقين وهي تستقي جوهر أحكامها ومضامينها من تلك الروافد العربية والإسلامية والتاريخية والحضارية وفي الوقت نفسه تراعي تلك الاختلافات الجوهرية بين مختلف المرجعيات.

قائمة المصادر والمراجع:

1. تيري إيغلتون، معنى الحياة، ترجمة عهد علي ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت.
2. عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، لسان مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ط1، 2014.

[1] سورة النحل، الآيتين 8-9.
[2] عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص105.
[3] المرجع نفسه، ص89.

3. محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1998.
4. مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، دار التنوير، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013.
5. ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1986.

التنشئة الاجتماعية وتمظهرات الاستلاب الثقافي في المجتمع الجزائري

د. ساسي سفيان

(قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية،

جامعة الشاذلي بن جديد. الطارف)

****

تاريخ الإرسال: 2018/02/14 **تاريخ تاريخ القبول: 2018/06/14** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

تميز تنظيم المجتمع الجزائري في الآونة الأخيرة بمجموعة من المكونات التي ترسم جوانبه ظواهر: التحضر الكثيف والسريع، شريحة العمال الأجراء، النمط الاقتصادي الجديد، التعليم المعمم بوصفه قاعدة ثقافية جديدة، التمايز الاجتماعي من خلال بروز قوى اجتماعية جديدة. لكن تظل الظاهرة الحضرية هي المؤشر الأهم من بين مجموع التحولات الاجتماعية التي عرفتها الجزائر منذ الاستقلال. ويميل المجتمع الجزائري اليوم -الذي كان مجتمعا ريفيا، مجتمعا ذا اقتصاد كفاف، مجتمعا زراعيا منتجا، مجتمع راشدين ومجتمع توازن وتضامن اجتماعي- إلى أن يصبح منذ أكثر من 65 سنة، مجتمعا حضريا، مجتمعا مبتلعا، مجتمع استهلاك، مجتمع فوارق اجتماعية ومجتمعا شبابيا، بما حمله من مظاهر الاستلاب انعكست في تركيبة ووظائف الأفراد والجماعات.

الكلمات المفتاحية: التنشئة الاجتماعية، الانتماء، السلطوية، الاندماج، الانحراف، النزاع القيمي.

Abstract:

The orgonization of Algerian society was distinguished over the last years by a set of compounents that depicts aspects of phenomena as: intense and rapid urbanization , tranche of waged workers, the new economic type, generilized education as new cultural base and social distinction through the emergence of new social forces. However the urban phenomenon reamins the most infuencial amongst the social transformations that Algeria has ever known since independence. Algerian community that was once rural, agricultural, productive, adult and balanced tends to become for over a year as civilized, swallowed, consumer as well as social inequalities and youth including aspects of misappropriation has been reflected in the instalation and postion of individual and groups.

Keywords: Socialization, belonging, authoritarianism, integration, delinquency, conflict and value system.

مقدمة:

لا يمثل خروج الطفل إلى الشارع سوى مرحلة أخيرة من سيرورة معقدة، ليست دوما متدرجة وخطية، تشكل بالنسبة للطفل المنحرف محل رهانات وتساؤلات عديدة. وإذا كان الانحراف سلوكا يتجاوز القواعد السائدة في المجتمع، فإن الحديث عنه يستوجب توفر ثلاثة عناصر: وجود معيار اجتماعي، تخطي هذا المعيار ووصم هذا التجاوز (التعدي)، حسب هوارد بيكر[1] إن منبع الانحراف ليس إذن، من صميم الطبيعة البشرية العميقة للفرد، بل بالعكس فهو يتمثل في "دوره الاجتماعي" الذي يحدد هويته"، [2] وتتموقع الجريمة إذن، في جدلية يتشكل قطبها المعارض بالضرورة في المعيار الذي تتخطاه. وانطلاقا من ذلك، فإن المنحرف هو إذن، -من حيث الاتفاق الجمعي- الشخص المنعوت، حسب نظرية العلامة أو الترميز،[3] أي ذلك الشخص الذي يشكل وصمة اجتماعية حقيقية، في نظر إروينج غوفمان.[4]

أولاً. نماذج وخصائص التنشئة الاجتماعية

فتحت حقبة التحرر الباب أمام الجزائريين للتعرف على الشعوب والحضارات الأخرى، وهذا ما أثر على طبيعة وأنماط التنشئة في الأسرة الجزائرية ذاتها التي كان يطغى عليها النموذج التقليدي، وتأثرت بمختلف الأفكار التربوية والثقافية وتجارب الأمم الأخرى في ميادين التربية، التعليم والتنشئة الاجتماعية، وقد ولد ذلك نموذجا آخر من شخصية الفرد الجزائري.

1. نماذج اجتماعية

تنتهي مختلف المكونات التي تحدد نمط الشخصية، مثل: السن، الجنس، مكان السكن، العمل والاتجاه الثقافي إلى تحديد تعددية من أنماط الشخصية داخل المجتمع الجزائري. ولا تعني هذه التعددية انفلاق شكل من الحياة الجماعية. ذلك أن الحياة

---

1 Howard Becker, Outsiders, The Free Press (N.Y.), (”The deviant is one to whom that label has successfully been applied”, Trad. Outsiders. Études de la sociologie de la déviance, Paris, éd. Métaillé, 1963, pp 43-82.

2 Peter Berger et Thomas Luckmann, La construction sociale de la réalité, Paris, éd. A. Colin, 2006, pp 146-189.

3 Mahfoud Boucebci, psychiatrie, société et développement, Alger, éd. SNED, 1979, p 19.

4 Stigma Goffman, Erving, Notes on the management of spoiled identity, Englewood Cliffs, Ed. Prentice-Hall, 1963, p 143.

الجماعية تأخذ مجراها، رغم كافة تناقضاتها، متغيراتها وقيمها. لكن هذا يعني بالمقابل، أن بعض أنواع الشخصية تقترب فيما بينها وتتعايش معا بحكم الطبيعة.

1) المعاينة الأولى: يسمح تنوع نماذج الشخصية باندماجها في سياقات اجتماعية، ثقافية ومهنية، تتضمن خصائص مشتركة بين كافة نماذج الشخصيات. يوجد إذن، شكل من التجانس الاجتماعي بحسب تنوع الكيانات الفردية والجماعات. ودون هذا التجانس والاندماج، تصبح الحياة الاجتماعية مستحيلة.

2) المعاينة الثانية: هناك أنواع من الرابطة الاجتماعية التي تتقارب وتتفاعل فيما بينها، كما توجد أنواع أخرى من الرابطة الاجتماعية التي تميل إلى التباعد بعضها عن البعض الآخر، وهي تفرز اختلافات واضحة وتعارضا مهما أحيانا، وتكون خصائص بعض الأنواع من الرابطة الاجتماعية متناقضة ويخلق تقاربها مواقف نزاع، رفض ونفور.

3) المعاينة الثالثة: ورغم وجود هذه النماذج من الشخصية والرابطة الاجتماعية التي تتقارب وتتباعد في حقل عمل الكيان الاجتماعي الجزائري، من المستحيل أن نتوصل إلى نتيجة عامة عن الروابط الاجتماعية ونماذج الشخصية أو أن نرسم جدولا بالخصائص الاجتماعية المشتركة بينها. يمكن أن نشير على الأكثر إلى الخصائص الرئيسية في الشخصية الجزائرية في الحقبة الراهنة. إذ لا تزال الدراسات المعمقة في السيكولوجيا، السوسيولوجيا، العلوم السياسية، القانونية والاقتصادية ضرورية، لكي تكشف عن الميكانزمات العميقة للمجتمع الجزائري. في هذا المجتمع، تبدو التفاعلات العفوية والاعتباطية اليوم، أهم بكثير من النشاطات المؤسسة، العقلانية والمنظمة. لكن يجب أن لا ننخدع؛ إذ تعود تلك السذاجة الاجتماعية "السطحية" إلى منطقيات داخلية قوية، ترجع إلى التاريخ والديمومة الاجتماعية. ومن هنا فمن الضروري أن نحاول التعرف عليها عن قرب.

2. مستويات الانتماء والتنشئة الاجتماعية

من خلال التمييز الإيكولوجي بين ثلاث مناطق اجتماعية في المجتمع الجزائري، نجد: المنطقة الريفية، المنطقة الحضرية الجديدة والمنطقة الحضرية. يمكننا دون خطأ جسيم، أن نتقدم في هذا العمل على المنوال التالي:

1) تأثرت المنطقة الريفية التي يسكنها ما يقارب (70%) من السكان الجزائريين عام 1966 بالظاهرة التثاقفية أقل من غيرها من حيث تحول النسق القيمي وتنوع النظام المرجعي. لكنها شهدت بالمقابل أكثر من غيرها نموا ديموجرافيا متسارعا وبدأت الآن

تخضع لتحولات اجتماعية-تربوية، اجتماعية-اقتصادية واجتماعية- مهنية. هذه المنطقة هي المنطقة التي لا تزال فيها البنية الاجتماعية-الأسرية التقليدية أكثر استقرارا إلى يومنا هذا، وليست تحولات هذه البنية ذات طابع داخلي للجماعة الاجتماعية-الأسرية التي تحافظ على النسق المرجعي نفسه، لكنها ذات طابع خارجي عن الجماعة بفعل مبادئ التربية المدرسية للأطفال، العمل المأجور في القطاع الحديث واستدخال مزايا الحداثة في الوسط الاجتماعي-الأسري (ماء، كهرباء، غاز). ولذلك، تظل هذه الرابطة الاجتماعية-الأسرية في هذه المنطقة، وفية نسبيا لنسق القيم والمعايير التقليدية التي ترتبط بالبنية التقليدية. لكن العناصر الخارجية القوية والإيجابية، بدأت تهدم النسق الاقتصادي، التنظيم السياسي والنسق القانوني لهذه البنية الاجتماعية-الأسرية.

2) **المنطقة الحضرية:** وهي تتكون من مدن صغيرة، متوسطة وكبيرة الحجم، باستثناء المدن الصغيرة-"الأحياء" في المناطق الحضرية الجديدة- تمثل المنطقة الحضرية ما نسبته (20%) من مجموع السكان الجزائريين. إن خصائص الرابطة الاجتماعية-الأسرية لهذه المنطقة الحضرية، هي ذاتها تلك التي أشرنا لها على مستوى خصائص البنية الأسرية والبنية الاجتماعية المعاصرة. إن التحولات الاجتماعية-الأسرية هي تحولات داخلية للجماعة وخارجية عليها في الوقت ذاته. ويتعلق الأمر بهذه البنية الاجتماعية-الأسرية المعاصرة التي تأثرت بسيرورات ظاهرة التثاقف أكثر من غيرها وتعكس النسق المرجعي ونسق القيم التقليدية، دون أن ترفضها. إنها تلك الجماعة-الأسرية المعاصرة التي تشهد استدخالا أفضل للتربية المدرسية، تحكما أحسن في العمل الأجير واندماجا أفضل للمزايا الحديثة (رفاهية متوفرة في المحيط، تجهيز كهرو-منزلي، تجهيزات منزلية ورفاهية تقنية: تلفاز، سيارة شخصية، حاسوب، الخ). ومن هنا، تعكس هذه المناطق الجغرافية والإيكولوجية الثلاث درجات تطور اجتماعي-أسري مختلفة، تجمع بشكل مركب بين مختلف درجات تغير البنية الاجتماعية-الأسرية في المجتمع الجزائري الحديث.

3) **الخصائص الأساسية للمجتمع الجزائري:** يتطلب بناء جدول تحقيب للخصائص الرئيسية والمكملة للمجتمع الجزائري، قراءة في سيرورة العبور والانتقال المزدوج من المجتمع الأصلي التقليدي نحو المجتمع الحديث ومن هذا الأخير إلى المجتمع الجديد. وتشير الخصائص الأساسية إلى تحول السكان الريفيين الذين كانوا يمثلون الغالبية في المجتمع الأصلي ويتناقصون في المجتمع المعاصر إلى أن أصبحوا أقلية في المجتمع الجديد. نلاحظ توظيف عبارات "حضري" أو "مدني"، بشأن الظاهرة نفسها. في الواقع، نلاحظ أن

المدنية القديمة آيلة إلى الزوال وستصبح تجمعات المدنيين المنتسبين للثقافة القديمة نادرة في الوقت الذي ستطور فيه آليات تضامن داخلي ترتبط بإعادة إنتاج اجتماعي واقتصادي لتجمعاتهم. هكذا ستصبح المدن والتجمعات آهلة بالحضريين وليس من قبل المدنيين بالمعنى المألوف للعبارة. وفي المجتمع الريفي، سيشكل السكان الشباب الأغلبية. ويعرف العمل الزراعي الآن -الذي تم التخلي عنه مؤقتا- مكننة وتصنيعا في عمليات الإنتاج وتحول شكل السلطة فيه. حيث ترك المسؤولون الأسريون المكان للمؤسسات والمنظمات الاجتماعية الرسمية. كما عاودت ظاهرة التقشف الاقتصادي البروز مجددا كما لو أنها إحدى الخصائص الجوهرية في هذا الوسط الريفي الجديد[1]، فقد تم استبدال الإنتاج الأسري والمحلي بالإنتاج العالمي، لكن الإنتاج الوطني يحل محله تدريجيا. وتتقلص العلاقات الاجتماعية الجمعوية أثناء الانتقال إلى المجتمع المعاصر. وهي تتحول من حيث الشكل مع طبيعة المجتمع الناشئ: إنها أصبحت أكثر فأكثر تنوعا وتمايزا.

جدول رقم (01) يبيّن تحقيب الخصائص الرئيسية والتكميلية للمجتمع الجزائري

مجتمع تقليدي وأهلي	مجتمع جديد	مجتمع حديث
خصائص رئيسية: **سكان ريفيون**	**خصائص رئيسية:** **تراجع سكان الأرياف**	**خصائص رئيسية:** **سكان حضريون**
• فئات أعمار متناسبة • نشاط زراعي • سلطة الجيل الثالث • تقشف اقتصادي • إنتاج عائلي / محلي • علاقات اجتماعية / جماعية أيديولوجيا دينية	• فئات أعمار شباب • سلطة مؤسسات • تبذير اقتصادي • إنتاج دولي / محلي • علاقات جماعية محدودة • أيديولوجيا دينية / ثورة وطنية	• شرائح شبابية كثيرة • عمل خدمات / صناعة • سلطة مؤسسات ومجموعات اقتصادية • عقلانية اقتصادية • إنتاج محلي / وطني / دولي • علاقات فردانية وانتقائية • أيديولوجيا دينية /

1 Franz Fanon, Les damnés de la terre, Paris, éd. La découverte, 1961, pp 74-78.

		قومية / تعددية أيديولوجية
خصائص مكملة مجتمع مدني • عمل حرفي وتجارة • سلطة الجيل الثالث • تقشف اقتصادي ضعيف • إنتاج أسري / تعاوني • علاقات اجتماعية وجمعوية متمايزة أيديولوجيا دينية "عالمة"	**خصائص مكملة** مجتمع حضري-جديد • فئات شبابية كثيفة • عمل صناعي / خدمات • سلطة مؤسسات ومجموعات اقتصادية • تبذير اقتصادي • إنتاج وطني / دولي • علاقات اجتماعية انتقائية ايديولوجيا دينية / ثورة وطنية / تعددية. أيديولوجية	**خصائص مكملة** مجتمع ريفي • فئات أعمار شبابية • نشاط زراعي ممكنن / فلاحة-مصنعة • سلطة مؤسسات ومجموعات اقتصادية • تقشف اقتصادي • إنتاج محلي / وطني / دولي • علاقات اجتماعية وجمعوية متمايزة أيديولوجيا دينية / ثورة / وطنية

المصدر: Boutefnouchet, Mostefa (1980), La famille Algérienne, évolution et caractéristiques récentes, Alger, Ed. SNED.

يفقد المجتمع المدني نتيجة تقلصه قاعدته الحرفية، تقشفه الاقتصادي وعلاقاته الاجتماعية الجمعوية (المتمايزة)، لكي يحتل فضاءا حضريا تطبعه طائفة شبيبة السكان، العمل الصناعي والإداري، السلطة المؤسساتية والاقتصادية، العقلانية الاقتصادية والعلاقات الفردانية والانتقائية. بينما تتعدل الأيديولوجيا الدينية الأولية بالأيديولوجيا القومية في المجتمع المعاصر وتتدعم بشكل جدالي في المجتمع الجديد. تصبح الأيديولوجيا الدينية "العالمة" التي تميز المجتمع المدني مهمشة، إذ تترك المكان لأيديولوجيا أصولية: تصبح معتدلة بفعل أيديولوجيا قومية حديثة. وتبرز في الأخير، تعددية-أيديولوجيات بفعل تأثير عوامل مختلفة ومتنوعة، مثل: التيارات الأيديولوجية العالمية المتنوعة وتيارات التثاقف التي تروح وتجيء صوب اتجاهات عديدة.

ثانياً. التغير الاجتماعي من الثنائية إلى التعددية

خلفت التغيرات الاجتماعية التي أصابت الكيان الاجتماعي الجزائري بين حقبة الاستقلال والتطورات اللاحقة، مجموعة من الآثار سواء على مستوى الفرد، الجماعة أو المجتمع بشكل عام. ويمكن إيجازها في مجموعة من الانحرافات، الاضطرابات والمشكلات السيكولوجية والاجتماعية أهمها:

1. شبح الاستلاب

إن أخطار الاستلاب عديدة في المجتمع الجزائري، كما في المجتمعات المتحررة من النير الاستعماري. تولد التحولات السريعة والعميقة في الميادين الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، اضطرابات من كافة الأصناف[1]. وتترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام فرص: الانحراف، الجريمة، الإقصاء والقطيعة مع حالة التوازن الاجتماعي. ولا تخص أخطار الانحراف والخدمية الاقتصادية والثقافية المجتمع وحسب، بل شخصية الفرد ذاتها. يقدم الاستلاب عدة تعريفات، لكننا نحتفظ منها في الوضعية الراهنة، بالتعريفات الأكثر تداولا: 1) إنها تجريد الفرد من ملكاته الخاصة التي تترك المكان لتصرفات غير سوية، 2) إنها الخضوع الإرادي أو اللاإرادي لتراتبية هرمية من القيم والمعايير التي لا تعبر عن تراتبية المجتمع الأصلي للفرد. بينما يظل هذا المجتمع يعمل بشكل عادي، من أجل تلبية حاجات الفرد الذي يندمج فيه.

كما يصيب الاستلاب بالأساس -باعتباره خضوعا لقيم ومعايير أجنبية- سكان البلاد الذين ينحرفون عن تقاليد وقيم المجتمع. إذ لا يمكن أن نعتبر الشخص الذي يعيش في كندا أو إنجلترا ويتكيف مع تيارات مجتمع تلك البلدان فردا جزائريا مستلبا. لكن الجزائري الذي يعيش في بلده ويلتزم في حياته اليومية بقيم المجتمع الكندي أو الإنجليزي، يقدم كل خصائص الفرد المستلب والمنحرف. وتشكل ظاهرة التثاقف حالة معاكسة تماما لظاهرة الاستلاب. إن التثاقف ليس تبعية نسق قيم ثقافية إلى نسق آخر من القيم الثقافية، لكنه تداخل بين قيم ثقافية متجاورة تتأثر فيما بينها بشكل تبادلي. من الواجب إذن، أن نميز بين الاستلاب والتثاقف. يشكل هذا الأخير، ظاهرة ضرورية بين الثقافات التي تستدخل بعضها بعضا. لكن الخطر الكبير الذي يمكن أن يهدد ثقافة

---

1 عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي. سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي (1830-1960)، ترجمة جوزيف عبد الله، ط1، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1983، ص- ص 21-29.

معينة في تعريفها العام، هو تدخل قوى خارجية أو جماعات داخلية في المجتمع، بغية إخضاعه إلى ثقافة مهيمنة أخرى.

2. الانحياز للنماذج الغريبة

يمكننا أن نتحاشى التطرف المؤسف في التمييز بين الاستلاب (الانحياز) لنماذج السلوك والمعتقدات الأجنبية. إذ تسود في بعض الأوساط أطروحة أخرى تزعم أن سياسة تصنيع البلاد، طبقت تحت طائلة استلاب المجتمع الجزائري. يشكل هذا الموقف تطرفا بائنا يتجه عكس كل شكل من أشكال التقدم. فقد أصبحت الصناعة اليوم نمط التنمية الاقتصادية العادي عبر العالم. إذا التقينا بوجهة نظر رجل اقتصاد تقدمي، تقول: "يدعي البعض أن الاستلاب يترتب عن مستوى الإنتاج. لكنه من غير الواقعي أن نقترح اليوم العودة إلى مستوى الإنتاج الحرفي بكيفية تجعل الأفراد يشعرون بالراحة". وإذن، تعود العلاقة العاطفية والوجدانية (المشاركة الجماعية) إلى أنماط التنظيم بين المنتجين أكثر من استعمال التقنية. تعود هذه القضية إذن إلى رهان اجتماعي إن لم نقل أنها تمثل مسألة سياسية بدرجة كبيرة.

3. الاستلاب، الانحراف والأمراض العقلية

من الخطأ أن ننظر إلى أخطار الاستلاب في المجتمع الجزائري، كما لو أن مصدرها هو التأثير والهيمنة الأجنبية فحسب. فهناك أشكال أخرى من الاستلاب تحمل معها المجتمع بشكل تاريخي وإن كانت منطقيات وأسباب تلك الاستلابات تنسب إلى خصائص المجتمع الحديث. نريد التحدث هنا عن الممارسات الخفية مثل الشعوذة من جهة، والأمراض العقلية من جهة أخرى، مثلما يتم تشخيصها في الأوساط الاستشفائية. إنهما شكلان اثنان من أشكال الاستلاب. ربما يكونان مختلفين، لكنهما يحيلان إلى سياقات اجتماعية يجب أخذها بعين الاعتبار، بفعل تأثيرها الحقيقي في المجتمع، ومن الملفت للانتباه أن ممارسة الشعوذة في الأوساط الحضرية في الجزائر اليوم، لا تزال موجودة في عدة أوساط اجتماعية، خاصة في الأوساط المتخلفة اقتصاديا وثقافيا. تمارس الشعوذة تحديدا من قبل طائفة النساء. وهنا يجد اللجوء إلى الشعوذة مبرره في عجز الشخص الذي يستنجد بها؛ بحيث يعطي تفسيرا منطقيا للأشياء والموجودات التي يعيش بينها، يتمثل اللجوء إلى الشعوذة في شكل هروب من الواقع لا يمكن السيطرة عليه، نحو نموذج لاعقلاني يمتلك قوة وسلطة عليا مقارنة بالعالم الواقعي. وإذن فهو يؤثر فيه. في

المحصلة، فإن عودة الشعوذة تعكس عنف التحولات التي أصابت أطر العيش الاجتماعي التي عجز أعضاء الجماعة عن التحكم العقلاني فيها.

إن الشعوذة هي انحراف في السلوك والأخلاق، تكشف عن التهرب من الواقع الذي ليس بمقدورنا أن نسيطر عليه سوى بواسطة اللاواقعي، الخيالي والمعتقدات الخفية، لكن أليست الشعوذة أفضل بكثير من المرض العقلي الذي يكشف عنه بصورة إكلينيكية ويعالج في المستشفيات؟ تدعم عمليات التنمية، التحضر والهجرة الكثيفة بتأثير سلبي مرضا يتشكل من اضطرابات أكثر حدة وتعقيدا. ويصبح التحكم في تلك الاضطرابات أكثر فأكثر صعوبة، إذا لم يتم التعرف عليها، إدراكها وتحليلها في شموليتها وديناميكيتها، بسبب العجز عن كنه مغزاها. إن الأمراض العقلية، إما أنها متولدة من عنف الحركة الاقتصادية والاجتماعية المتنامية في البلاد منذ الاستقلال، أو أنها كانت موجودة وازدادت حدتها وتفاقمت بفعل هذه الحركية. يمكن تقديم بعض التدقيق عن طريق تحقيب الثورة الاجتماعية وهشاشة بعض الجماعات الاجتماعية وضعف بعض أنواع الشخصية داخل تلك الجماعات. فقد قدمت الثورة المسلحة نصيبها من المرض العقلي الذي وصف بعضه فرانز فانون (1925-1961) Fanon F. بين الرجال والنساء كما الأطفال الذين صدموا في أعماق ذواتهم من هول الحرب.

بينما تعود الأشكال الراهنة من الأمراض العقلية إلى نموذج المجتمع الجديد، بكل تناقضاته، قطيعاته وتقدمه المحتوم نحو مجتمع جديد، مزحزحا بذلك الممارسات والبنيات التقليدية ويتحول أعضاؤه أنفسهم إلى ضحايا. تعني القراءة الصحيحة للمرض العقلي الحالي إعطاء وسائل للتدخل بدقة، أهمية وفعالية من أجل الحد من هذه التناقضات والاختلالات الاجتماعية. فهل من الممكن الحديث عن أمراض المجتمع، كما لو أن المجتمع قادر على الكشف عن أمراضه الخاصة في صورة جسد الكائن البشري؟ في المظاهر الجديدة من علم النفس المرضي، يمكن أن نميز بين ثلاثة أنواع: علم النفس المرضي الفردي الذي نجده في المستشفيات، علم النفس المرضي الأسري الذي يمكن أن يؤدي إلى المستشفيات، كما إلى القطيعة الاجتماعية وعلم النفس المرضي الاجتماعي، مثلما هي الجريمة (انتحار)، انحراف الأحداث، الدعارة، تعاطي الكحول وأشكل أخرى صريحة أو خفية. ومن بين هذه الأمراض النفسية، فإن الأمراض اجتماعية هي الأهم مقارنة مع الأخرى. إن الأمر يتعلق بمرض يعود إلى أسباب اجتماعية، يجب البحث والتأكد من وجودها. يقوم أفراد أو مجموعات من الأفراد داخل المجتمع بسلوكات

هامشية ومنحرفة، بحكم أن المجتمع عرف مجموعة القطيعات والفوضى التي تخلف آثارها عليهم.

وهكذا يعود الانحراف والجريمة إلى الظروف الاقتصادية والثقافية غير الملائمة، كما يرتبط بفشل النظام الاجتماعي في وظيفته الضبطية. تشكل الأمراض النفسية-الاجتماعية الجانب السلبي الأكثر بروزا بين طائفة الأمراض النفسية. وتفسر أهميتها من خلال اهتمام واعتناء السلطات العمومية بها. تطرح خطورة الوقائع التي تقدمها الأرقام مشكلة المعايير الاجتماعية الجديدة" [1]، وتنعكس ظاهرة التفسخ وعدم المقاومة (décompensation) على مستوى علم نفس المرض الاجتماعي، إما في شكل تنامي هام للظاهرة الإجرامية، وأحيانا أخرى في شكل القيم والمعايير المنحرفة واللااجتماعية. فالانحراف الحدثي-المراهق (délinquance juvénile) هو بمثابة مؤشر قوي عن فشل البنيات الاجتماعية اتجاه الشبيبة والطفولة. وتمثل ظاهرة الإدمان الكحولي (alcoolisme)، شكلا من الصراع المأساوي ضد الإكراهات والتوترات الاجتماعية[2]، في الأخير، يضيف المختصون إليها تفشي ظاهرة الإدمان (toxicomanie) على المخدرات والعقاقير الطبية التي تقدم كدعم فيزيقي وعقلي للفرد أمام ضغوط المجتمع.

وتجد التفسخات الاجتماعية تفسيرها في الانحلال والتفكك الأسري الذي تتمثل عوامله في الغالب الأعم، في: الطلاق، هجر الأسرة والأطفال، فإذا وجد الطلاق تبريره -في المجتمع التقليدي- في عقم المرأة، فإنه يبرر اليوم بظروف الحياة وتحسن مكانة وهيبة أحد الزوجين إزاء الآخر. وسيشكل الأطفال جراء ذلك ضحايا كبارا للطلاق. تعتبر هجرة البيت ظاهرة جديدة. إن التخلي عن الأسرة هو علامة على فشل الأسرة في التكيف مع سياقات اقتصادية وثقافية جديدة يعرفها المجتمع الراهن، ويستدعي التخلي عن البيت الذي هو فعل محلل ومفكك للخلية الأسرية بنيات أسرية واجتماعية جديدة تستجيب بشكل أفضل للدور المنوط بالبيت. يجب أن تأخذ البنيات الجديدة في الحسبان مستوى حياة أسرية أفضل توازنا مع الظروف الاقتصادية، المستوى الثقافي الملائم لمجموع

---

1 Djilali Liabes, Etudes sur les pôles et arrière du pays. Le cas du pôle d'Annaba (el-Hadjar), Alger, éd. AARDES, 1980, pp 34-42.

2 André Virel, Dictionnaire de la psychologie, Paris, éd. Larousse, 1967, pp 75-77.

أعضاء الأسرة، وفي الأخير، فهو يتطلب تفتحا أكبر من الوالدين والأولاد على تنظيم الحياة الجماعية والمشاركة في الأنشطة العامة [1].

4. تشكل النظم الاجتماعية الجديدة

من هنا يمكن رسم اتجاه وتطور المجتمع الجزائري، يتشكل هذا التطور انطلاقا من مشروع تقاطع بين الأنساق الاجتماعية الثلاثة التي يتضمن كل منها -بدرجات مختلفة- نمط استلابه: النسق الاجتماعي ذا النمط الغربي "المعتدل"، النظام الاجتماعي "التقليدي" والنسق الاجتماعي الراهن الذي هو "في طور التشكل والبناء"، وتبرز هنا مجموعة من الأسئلة، لا يمكن أن تكون الإجابات بشأنها مرضية أو نهائية، في إطار هذه المعالجة الشاملة. فهل ينبني النظام الاجتماعي الجزائري "الحديث" في صيغة تعارض بين النظام "الحديث" والنظام "التقليدي" أم أنه ينبني من خلال تحقيق درجة من التناغم والتكامل بينهما؟ هل سيشكل النظام الاجتماعي الجزائري نظاما أصيلا ونوعيا بالمقارنة مع النظم المجاورة أو العامة الأخرى أو هل سيتأثر بها؟

تستبعد خصائص النظام العالمي الحالي كل تعارض مباشر بين الأنساق الثقافية والاقتصادية، إن تسهيل عمليات وفرص الاتصال والتنقل تجعل من الأنساق الثقافية الأكثر انغلاقا، قابلة للتأثر وللنفاذ. من هنا يكون المجتمع الجزائري، مدعوا إلى الانفتاح والتبادل مع الثقافات والأمم الأخرى العديدة. لأن المراهنة على خلاف ذلك، يعني أن هذا المجتمع سينعزل وسيعيش على هامش التطور العام والتاريخ. ومع ذلك، لا يجب أن يترك حوار الثقافات والحضارات الفسحة أمام التأثيرات المضادة لتقاليد وطموحات العديد من الجماعات الاجتماعية وبالأخص تلك التي تحتفظ وتنقل جزءا من الذاكرة الجماعية.

ثالثاً. الأفق الاجتماعي للشباب

تتمثل الراهنية السوسيولوجية في موقف تلاقي وتقاطع بين أحداث اجتماعية كامنة، تبرز بمناسبة تلاقيها في وضح النهار من أجل ديمومة معينة. هكذا يمكن التطرق إلى شريحة الشباب الجزائري اليوم، في ظل الملابسات الدولية المتأزمة. ومن هنا تبرز أحقية

1 Abdurahman Hersi, Les mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962, Alger, Ed. OPU, 1979.

هذه الشريحة في الاضطلاع بمهام التغيير والبحث عن مكانة اجتماعية اقتصادية، في ظروف تتميز بحدة الصراع الكامن والواضح على المصالح والمنافع.

1. الشاب والبحث عن مكانة

الأسئلة التي تتعلق بالشباب عديدة وتطبعها ميزة ملحة، قصوى وأساسية. إنها كتلة أكبر من السكان الشباب التي تسبح في الكل الاجتماعي وتمثل مشكلة مستعصية على الحل. من 5 ملايين عام 1966، صار عدد السكان الذين بلغ سنهم أقل من 19 سنة 6 ملايين عام 1967، ثم 9 ملايين ونصف عام 1977، لكي يبلغوا 12 مليون عام 1983؛ أي بمعدل نمو يساوي (140%) على مدى عشريتين اثنتين. هذا النمو الذي تحول إلى معضلة، يطرح تساؤلا يشمل عمليا كافة التساؤلات التي تتعلق بالشباب، مصيرهم الاجتماعي ومهمتهم التاريخية.

2. التمدرس، العمل والمكانة الاجتماعية

اعتمدت الدولة الجزائرية منذ سنوات الاستقلال الأولى سياسة هجومية طبقت فيها وسائل هامة لتحقيق التمدرس الكامل للسكان الذين هم في سن الدراسة. رغم معدل النمو الديموجرافي المرتفع، فقد تضاعف عدد الأطفال المتمدرسين بوتيرة أكبر من معدل النمو الديموجرافي. لكن نسبة تقدر بـ (13،5%) من التلاميذ، قد انقطعوا عن المدرسة قبل بلوغهم سن 14 عاما. وفي الدخول المدرسي عام 1977-78، فقد تعلق الأمر بشريحة تعادل 1.658.000 طفل، خرجوا من الطور الكامل للتعليم. لكن ماذا سيصبح هؤلاء الأطفال، بعد 7 سنوات من الدراسة؟ ما هي مسؤولية النظامين المدرسي والأسري عن هذا الموقف؟

إذا بدا النظام المدرسي أكبر مسؤولية من النظام العائلي، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن الشباب هم الضحية الوحيدة لدور وعمل هاتين المنظومتين. هذا يعني من جهة، أن عدم الشغل (بطالة) ليس ظاهرة خاصة بالشباب المراهق، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن موقف العمل -زيادة على الخصائص المماثلة والبنيات المتشابهة- ليس بإمكانه أن يجد حلولا حقيقية وعاجلة في السنوات القادمة، فماذا تفعل هذه الشريحة

المتنامية من الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 15-20 سنة؟ يمكننا في هذا الصدد، أن نقترح ثلاث فرضيات أساسية: [1]

أ- الفرضية الأولى: استمرار احتضان الشاب من قبل الأسرة التي تقبل المراهق في العادة مدة سنتين اثنتين، ثلاث سنوات أو أكثر ريثما يحصل على عمل. حيث يعتبر أنه لم يبلغ بعد سن الرشد الكافي للعمل.

ب- الفرضية الثانية: يمارس الشباب جملة من النشاطات الموازية التي تزدهر في الأسواق اليومية والأسبوعية، الموجهة نحو إعادة بيع منتجات ضرورة أولية ذات طابع ربحي أو منتجات نادرة مستوردة في الغالب.

ج- الفرضية الثالثة: يتجه الشباب صوب النشاطات المنحرفة التي تتمثل في: النشل، الابتزاز، المخدرات وإعادة بيع منتجات السرقة. وكما نلاحظ -بالنسبة للجنس اللطيف- هناك احتمال أن تمارس الفتيات البغاء (الدعارة)، كوسيلة أخيرة لجني عوائد مالية.

واختصارا، إذا كانت البطالة في صورتها الخالصة موجودة، فإن قسما مهما من الشباب الجزائري يمضي وقته في البحث عن العمل، تمثيل العمل أو في ممارسة عمل موازي أو منحرف.

3. القواعد التمايزية

يجب أن نعترف بالنسبة للمجتمع الجزائري، أن الديناميكيات الاجتماعية، الثقافية والاقتصادية الهامة قد استدخلت في اللعبة. كما جلبت تلك الديناميكيات معها طاقاتها الخاصة؛ أي انفجاراتها وانحباساتها الخاصة، وأبعد من أن تتحقق تلك الديناميكيات الثقافية، الاجتماعية والاقتصادية، فإنها صارت بمثابة انعكاسات تسيير فعلي من أجل تطبيقها بهدف تحقيق تنمية البلاد، وأصبحت النقائص والعيوب التي برزت من كل الجوانب جراء تلك الديناميكيات، برامج حقيقية من أجل تطبيق تنمية اجتماعية. من بين تلك الديناميكيات، يمكن الاحتفاظ بتلك التي طبقت على الشباب، بالنظر إلى وزن الشباب في المجتمع الشامل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد برزت مجموعة من العواقب اللامباشرة التي ترتبت عن الأعمال الموجهة نحو الشباب. ويتم تدريب وتنشئة الشباب في مجمله بكيفية واضحة في السلك التعليمي، كما تتحقق بصورة أكبر في

---

1 Riccardo Lucchini, Enfant de la rue: identité, sociabilité, drogue, Genève, éd. Droz, 1993, pp 17-23.

المؤسسات الاجتماعية الأخرى، مثل: الأسرة، الحي، التنظيمات الشبابية، المساجد، الخ. وتختلف عملية التدريب والتنشئة الاجتماعية وتتباين بحسب: الجنس، الأصل الجغرافي، الفئة الاجتماعية-المهنية والاجتماعية-الثقافية المرجعية.

الجنس: بحسب طبيعة التكفل بالشاب في الوسط المعني، سيتخذ التدريب طابعا محددا. يختلف التكفل بالشباب بحسب الوسط الريفي أو الحضري، سواء تعلق الأمر بوالدين أميين أو بوالدين تلقيا تعليما مدرسيا، أولياء ينتمون إلى فئة اجتماعية-مهنية متواضعة أو إلى فئة اجتماعية-مهنية محظوظة. ويؤدي تشتت السكن من جهة والضبط الاجتماعي من جهة أخرى بالنسبة للفتاة إلى تقليص ظاهرة الانحراف النسوي في الوسط الريفي. وعندما تصبح الشابة منحرفة، فإنها تهاجر إلى مركز حضري أكبر، حيث يكون التكتم هو القاعدة العامة وتتوفر فضاءات وإمكانيات متنوعة في التعبير والسلوك. من المؤكد أن التلاميذ في الوسط الحضري يتمتعون بحظوظ أوفر للاستمرار في تمدرسهم. لكن ترك المدرسة يدفع بالأولياء إلى البحث عن فرص جديدة لتكوين الشاب، [1] عندما يفقد الوالدان سلطتهما الأبوية بسبب: الطلاق، الترمل، الانفصال أو النزاع العائلي، سيجد الطفل نفسه في مفترق الطرق. وهو ما يمكن أن يؤدي به، إما إلى البحث عن اندماج اجتماعي ومهني وإما إلى الهامشية ونشاطات الانحراف. على أية حال، فإن ضعف الرقابة الاجتماعية والأسرية، يترك الشاب أو الشابة أمام خيارات ثقافية وأخلاقية أكثر لا يقينا. وفي تلك الاختيارات، فإن التطرف في الاتجاهات والسلوكات يصبح هو القاعدة التي ترتبط بالتعبير عن هوية مفككة.

4. الحقول الثقافية

تجد الشرائح الشبابية نفسها اليوم في سياقات اجتماعية وثقافية حداثية، قد تكون متنافرة أحيانا، لم يعرفها الشباب الجزائري في مرحلتي الاستعمار والاستقلال. وربما يشكل ذلك عاملا رئيسيا في افتقاد الشخصية الجزائرية إلى مرجعية ثقافية متأصلة. فقد قطع الاستعمار بواسطة اللغة الجسر الوثيق الذي يربط هذه الأمة بالحضارة والتاريخ العربي الإسلامي. كما لم تعمل القيادات السياسية والبرامج التعليمية، إبان حقبة الاستقلال وما بعدها، ما يكفي لتكريس مجموعة من المبادئ والأسس الثقافية التي ترمز إلى طبيعة الهوية الاجتماعية-الثقافية لهذا المجتمع.

1 Robert Descloitres, L'Algérie des bidonvilles, Paris, Ed. Mouton, 1961, pp 76-81.

5. نماذج ثقافية

في خضم هذه التحولات الاجتماعية الراهنة، يبدو الشباب مترنحا بين مختلف الأطر، القيم والمعايير الاجتماعية التي تناضدت في المجتمع الجزائري منذ الاستقلال إلى اليوم. ويمس هذا التراوح بين النظامين الاجتماعيين -التقليدي والحديث- الشاب في شخصيته العميقة، لأن الشاب أكثر هشاشة من الراشد، بصدد مسألة التأثيرات الاجتماعية- الثقافية. وتتأتى هشاشة الشاب أمام مختلف التأثيرات الاجتماعية والثقافية من نقص إعداده لتلقي وتأويل أنساق القيم المتواجدة. يعيش الشاب بصفته فردا بصورة مقلقة تعددية النماذج الثقافية المتباينة: النمط الذي تقدمه الأسرة، النمط الذي تعرضه وسائل الإعلام، النمط الذي يفرزه الوسط الاجتماعي والثقافي المحيط والنمط الذي تقدمه الفروع التعليمية. وتقترح هذه الأنماط السلوكية من خلال مفاهيم القيم، المعايير والنماذج الثقافية. يتحدد سلوك الشاب إذن، نتيجة نمط أو مجموعة من الأنماط الثقافية والاجتماعية التي جربها أو يطمح إلى تبنيها.

في هذا المنظور، يتميز نسق سلوكات الشباب بحالة نزاع مستديم بين جيلين اثنين متواجدين معا: جيل الأشخاص الذي تقل أعمارهم عن 20 سنة والجيل الأكبر من 40 سنة، بينما يظل الجيل الذي يتوسطهما؛ أي الأفراد الذين تتراوح أعمارهم بين 20-40 سنة متأرجحا بينهما. من هنا ينشأ نزاع قيمي ومعياري بين مختلف هذه الأجيال[1]، وينعكس هذا النزاع القيمي من خلال الرؤية التي تحملها مختلف الأجيال اتجاه الشباب، يرتبط اندماج الشاب في كافة هذه البنيات بالجذب الذي قد تمارسه الأسرة، المدرسة أو المحيط الاجتماعي. إذا رفضت الأسرة الشاب، فسيلتفت إلى المدرسة أو البيئة الاجتماعية المحيطة. وإذا رفضت المدرسة الطفل، فإن هذا الأخير يطلب حماية الأسرة أو يتوجه لبنيات الوسط الاجتماعي المفتوح. إذا رفضت المدرسة والأسرة معا الشاب فستظل الفرصة الوحيدة أمامه، هي الوسط الاجتماعي المفتوح.

6. **الأوساط الثلاثة:** هكذا ترتسم مساحة حقيقية لنمو الطفل، تتمثل في الفضاء الذي تحدده البنيات المجتمعية الثلاث، المشار لها هنا: الأسرة، المدرسة والوسط الاجتماعي. في هذا الإطار، فإن الوسط الأول للتنشئة الاجتماعية للفرد هو الأسرة. لكن الاضطرابات والتفكك البنائي الذي يصيب الأسرة، قد يؤثر في الشاب بكيفية أو بأخرى.

1 T. Kennouche, Ecole et ruralité, Alger, Ed. CREA, 1983, pp 102-105.

يمكن أن يمتد هذا التأثير من الفشل والتسرب المدرسي حتى هجرة الأسرة وحياة التشرد، مرورا بانحراف الأحداث. ويعد غياب السلطة الوالدية نتيجة متغيرات: الطلاق، الترمل والتخلي عن الأسرة وظروف الحياة الصعبة، من الأسباب المباشرة لاضطراب السلوك الاجتماعي عند الشاب.

خاتمة:

منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، تتم تنشئة شخصية الإنسان الجزائري في الوقت ذاته في إطار: الأسرة، وأكثر من ذلك في شبكات التنشئة المجتمعية الأخرى، مثل: التربية، التكوين في المدارس، المتوسطات والجامعات والمنظمات الجمعوية. وهذا ما فتئ يعطي مظهرا تكنولوجيا وجامعيا جديدا لعدد معتبر من الرجال والنساء. لكن اللامساواة في التنمية بحسب القطاعات، تبرز تقاربا شاذا بين الجماعات الاجتماعية، الجيرة والتعايش. هكذا، يمكننا أن نتخيل سلوكات متباينة، إزاء المعايير والقيم الاجتماعية السائدة. فإذا كان الضبط الاجتماعي قويا في البنية الجماعية التقليدية، فقد ارتخى في السياقات الاجتماعية الجديدة. وهو بذلك يترك الباب مفتوحا أمام الاستلاب في شكل السلوكات المنحرفة التي تكون الرقابة عليها وضبطها من قبل الأفراد والأجيال القديمة قد تلاشت.

قائمة المراجع

المراجع العربية:

عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي. سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي (1830-1960)، ترجمة جوزيف عبد الله، ط1، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1983.

المراجع الأجنبية:

1. Abdurahman Hersi, Les mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962, Alger, Ed. OPU, 1979.

2. André Virel, Dictionnaire de la psychologie, Paris, éd. Larousse, 1967.

3. Aissa Ouitis, Les contradictions sociales et les expressions symboliques dans le Sétifois, Alger, Ed. SNED, 1977.

4. Djilali Liabes, Etudes sur les pôles et arrière du pays. Le cas du pôle d'Annaba (el-Hadjar), Alger, éd. AARDES, 1980.

5. Franz Fanon, Les damnés de la terre, Paris, éd. La découverte, 1961.

6. Howard Becker, Outsiders, The Free Press (N.Y.), ("The deviant is one to whom that label has successfully been applied", Trad. Outsiders. Études de la sociologie de la déviance, Paris, éd. Métaillé, 1963.

7. Mahfoud Boucebci, psychiatrie, société et développement, Alger, éd. SNED, 1979.

8. Mostefa Boutefnouchet, Système social et changement social en Algérie, Alger, Ed. OPU, (s-d).

9. Peter Berger et Thomas Luckmann, La construction sociale de la réalité, Paris, éd. A. Colin, 2006.

10. Riccardo Lucchini, Enfant de la rue: identité, sociabilité, drogue, Genève, éd. Droz, 1993.

11. Robert Descloitres, L'Algérie des bidonvilles, Paris, Ed. Mouton, 1961.

12. Stigma Goffman, Erving, Notes on the management of spoiled identity, Englewood Cliffs, Ed. Prentice-Hall, 1963.

13. T. Kennouche, Ecole et ruralité, Alger, Ed. CREA, 1983.

يوم تكويني لطلبة الدكتوراه:

دور العلماء المسلمين في تطوير البحث العلمي

18 جانفي 2018

إن نشأة البحث العلمي وتطوره تحوي فصولا متنوعة شاركت في تشييدها حضارات متعددة، وعندما حمل المسلمون مشعل الحضارة حازوا السبق في التأسيس البحث العلمي على قواعد ومناهج سليمة، متجاوزين بذلك مناهج البحث عند اليونان، مؤسسين منهجا علميا يقوم على الملاحظة والتجربة إلى جانب التأمل العقلي.



إشكاليات البحث:

ما العوامل المساعدة على نشأة وتطور البحث العلمي في الحضارة العربية الإسلامية؟ ما مناهج البحث المعتمدة في العلوم عند المسلمين؟ كيف أثرت هذه مناهج على مثيلاتها في الغرب؟ كيف تتحدد أخلاقيات البحث العلمي عند المسلمين؟

المحاور:

1. العوامل المؤثرة في نشأة وتطور البحث علمي عند المسلمين
2. مناهج البحث المعتمدة في العلوم عند المسلمين
3. تأثير مناهج البحث في العلوم عند المسلمين على نشأة وتطور مثيلاتها في الغرب
4. أخلاقيات البحث العلمي عند المسلمين

علاقة السينما بالفلسفة في فكر جيل دولوز

أحلام عثمان[1]، إشراف: أد. عبد الله عبد اللاوي[2]

1. طالبة دكتوراه، جامعة وهران2

2. قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/01/25 تارخ القبول: 2018/06/06 تاريخ النشر: 2018/06/30

ملخص:

إن الفلسفة في نظر جيل دولوز هي فن ابداع المفاهيم والفيلسوف بحاجة إلى شخص غير فيلسوف ليفهمه ويمكنه بالتالي أن يعبر عن مفاهيمه. من هذه النقطة ، طوَّر دولوز مخططًا جديدًا للتفكير الفلسفي ، إنه استبدال المعايير الكلاسيكية للتفكير التي تعود بشكل متزايد إلى ذاتها، حيث أصبح تفكير الفيلسوف مشدودًا إلى مشهد ما بدلا من أي شيء آخر. رأى دولوز أن السينما هي الوسيلة المناسبة للعب هذا الدور، وهي الأقرب لنقل المفاهيم الفلسفية بدلاً من الفلسفة نفسها. إن لديها القدرة على اعمال تفكير الأفراد وإثارة دهشتهم، فهي تمدهم بفعل إبداعها وابتكارها بصورة جديدة للحياة ، (وهي تمثل) مناسبة متفردة لإعادة فهم الذات، وفهم العالم المحيط بنا وذلك لكونه يتميز بالحركة التلقائية التي لها تأثيرات على أوضاعنا الذهنية، وهذا يدفع باستمرار إلى التفكير بطريقة ما. لقد اقترح جيل دولوز تعريفا للسينما من منظور أنها تمثل انسجاما يرتبط بالحركة وبلحظة نموذجية معينة. اختصارا، فإن ما يقصد بالسينما الفلسفية أو الفلسفة في السينما يتم من خلال ميزتين متباينتين لكنهما مترابطتين: حركة الصورة في (السينما) وحركة المفهوم في (الفلسفة).

الكلمات المفتاحية: فلسفة؛ جيل د ولوز؛ سينما؛ حركة؛ صورة؛ السينما الفلسفية؛ الفلسفة في السينما.

Abstract:

Philosophy in the view of Gilles Deleuze is the art of innovative concepts. A philosopher needs non-philosopher who understands him and expresses his concepts. From this point, Deleuze has developed a new schema to think philosophically, it consists in replacing the classical criteria of thinking which increasingly comes back to itself , so the philosopher's thinking become taut to a scene more than anything else. He finds that the Cinema is the appropriate means to play this role and the nearest to transmit philosophical concepts instead of philosophy itself. It has the capacity that holds men to think and to flabbergast, it gives him, because of its creation and invention, new image of life, new occasion to renovate his understanding of himself, then the world surrounding him since it is characterized by the automatic movement which has effects on our mental states, and that pushes continuously

to think in a given way. Deleuze suggests a definition to Cinema from a side that it is a harmony which produces movement which is related to a given typical moment. Hence, what is meant by philosophical cinema or philosophizing within cinema, that is done by two distinctive features but they are interrelated: the movement of image in (cinema) and the movement of concept in (philosophy).

Key words: Philosophy; Gilles Deleuze; Cinema; movement; image; philosophical cinema ; philosophizing within cinema.

تمهيد:

انتهج دولوز خطّة جديدة للتفكير فلسفيًا، تتمثل في استبدال المعايير الكلاسيكية للفكر الذي كثيرا ما يعود إلى ذاته، ليقوم بتشريع نمط من التدبير الفلسفي يستدرج مواضيع تبدو خارج المجال، لكنّها من القرابة أكثر ما يطمح له الفيلسوف، ذلك أن تفكير الفيلسوف أصبح منشدا إلى المشهد أكثر من أي شيء آخر، ذلك أنّ الماهيات المفارقة والمثل العليا لم تعد هي المجال الأنسب والخصب لإنشاء تفكير وفلسفة[1]. من هنا انصب تفكير دولوز على أن السينما هي الفن الكفيل بهذا الدور والأقرب في إيصال المفاهيم الفلسفية عوض الفلسفة ذاتها، وهنا ينتابنا التساؤل ما هي دواعي دولوز للاتجاه إلى الفن السينائي؟ كيف تستطيع السينما أن تخدم الفلسفة وتتخذ منهج الفيلسوف في التفكير؟ وبعبارة أخرى ما هي علاقة الفلسفي بالسينمائي؟ قبل تطرقنا لعلاقة الفلسفة بالسينما عند جيل دولوز نتوقف عند مفهومه للسينما أولا.

تبدو مغامرة السينما مثل مغامرة الفلسفة. ويمكن لقراءة أولية[*] لأسطورة الكهف الأفلاطونية أن تدعم هذه المقارنة، والحقيقة أن شكل الكهف الذي يصفه أفلاطون يتطابق مع شكل الكاميرا التي يعني اسمها الأصلي الغرفة المظلمة Camera obscura فالكهف كما يصفه أفلاطون به ممر طويل ضيق ينتهي بفتحة صغيرة، والكاميرا كذلك هي كهف مظلم لا يدخله الضوء إلا من فتحة صغيرة هي العدسة، على أن الأهم من

---

[1] د.سمير الزغبي،جيل دولوز ولحظة البدء: تفكير الفلسفة في السينما، " مؤانسات في الجماليات " (نظريات ـ تجارب ـ رهانات)تأليف مجموعة من الباحثين والأكاديميين العرب، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط2015،1م، ص 165.

[*] عندما كان أفلاطون في معرض تمييزه بين العالم المحسوس والعالم المعقول في محاورة "الجمهورية " شبه الذين يعيشون في العالم المحسوس بأناس يعيشون في كهف منذ ولادتهم ولم يخرجوا منه أبدا، وهم مقيدون بأغلال تربطهم في جدران الكهف، بحيث لا يتمكنون من الالتفات ورائهم وعند مدخل الكهف توجد أشياء مثل الشجر والحيوانات والأشخاص الذين ينعكس ظلالهم على الحائط الداخلي للكهف ويعتقد أهل الكهف أن ما يرونه من ظلال هو أشياء حقيقية لا مجرد أخيلة لموضوعات مادية تقع خارج الكهف ووفق هذا التشبيه يحكم أفلاطون على العالم المحسوس الشبيه بعالم الكهف بأنه عالم الأوهام والأخيلة الزائفة.

ذلك في هذه المقارنة هو وضع من هم بداخل الكهف الشبيه مع وضع المتلقين داخل قاعة العرض[1]، "فداخل قاعة مظلمة يشاهد أشخاص جالسون عرض أشكال من الصور المضاءة من الخلف فهم يحضرون لعرض خاص بالمشاهد الواقعية معتقدين أن ما يرونه يمثل أشياء العالم، في حين أن الأمر لا يتعلق بالواقع الفعلي" إنه عالم بالكامل يمكن تلخيصه في كلمة واحدة فقط هي السينما، والواقع أن أفلاطون لو كان يحيا بيننا لوجد في قاعات العرض خير تطبيق لأمثولة الكهف، أو لوجدها نموذج أكثر واقعية يمكن الاستشهاد به في تفرقته بين العالم المعقول والمحسوس[2].

إن عبارات "الأفلام السينمائية "أو "السينما " أو الرسوم المتحركة"كلها توحي بالاهتمام المركزي للحركة في فن الفلم كلمة "سينما "مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني "الحركة" وكذلك المفردات " Kinetik " و"Kinesthesia"وهي مصطلحات ترتبط عادة بفن الرقص، فالحركة هي وسيلة التعبير،الحركة مثل الصورة ذاتها يتم التفكير بها[3].

إن الذي يقرر الكثير من معنى الحركة هو المسافة التي تصور منها والزاوية التي تصور منها، إن المسافة والزاوية تؤثران بصورة خاصة في سرعة وشدة الحركة، وعموما كلما كانت اللّقطة أطول والزاوية أعلى فإن الحركة تميل إلى الظهور أبطأ، إذا ما صورت الحركة من مديات أقرب وزوايا أوطأ فإنها تبدوا أشد وأسرع، يستطيع مخرج الفلم أن يصور نفس مادة الموضوع من موقعين تصويريين مختلفين ليخرج لنا معنيين مختلفين، رغم حقيقة أن موضوع الموقفين متطابق تماما إلا أن الأشكال المختلفة تغير المعنى بصورة جذرية[4].

يعرفها الفرنسي" أندريه بازان "بأنها:"...خط مقارب للواقع يتحرك دائما لنقترب منه ونعتمد عليه دائما ...»، ويراها السينمائي " إيزنشتاين "بأنها:"تجميع لكل الفنون "وينحاز أكثر فيقول:"إن كل فن يسعى جاهدا لكي يصل إلى شكل سينما الناطق والملون والمجسم"[5].

---

[1] بدر الدين مصطفى أحمد، الفلسفة والسينما (تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما)، نزوة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، العدد السابع والستون 2011، ص ص175،176.

[2] المرجع نفسه، ص 176.

[3] لوي دي جانيتي، فهم السينما (الحركة) ت. جعفر علي، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، دط، د.س ص04.

[4] المرجع نفسه، ص 16.

[5] جمال العيفة، مؤسسات الإعلام والإتصال (الوظائف، الهياكل، الأدوار) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (بن عكنون)، د.ط، د.س، ص 80.

وما يهمنا في هذا الصدد أن نقدم تعريفا فلسفيا للسينما من حيث هي حركة وكيان فـ: Gilles Deleuze يطرح تعريفا للسينما من حيث أنها نسقا ينتج حركة نربطها بلحظة ما.[1]

من الملفت للنظر أنه على الرغم مما أحدثته السينما من ثورة على المستوى الفني ألقت بظلالها على المستويين الثقافي والاجتماعي، فإن قلة من الفلاسفة هم الذين نظروا إليها بعين الاهتمام أو كانت مناط بحثهم، ربما يعزو البعض السبب إلى أن السينما كانت وربما مازالت في بدايتها الأولى، ويمكن إجمالا تحديد مقاربة الفلسفة للسينما في خمسة أسماء واتجاهات رئيسية هي: برغسون، مدرسة فرانكفورت الاتجاه السيميوطيقي، الفينومينولوجيا، دولوز[2].

1. برغسون والوهم السينما توجرافي:

لا يمكن بحال من الأحوال فهم واستيعاب مقاربة دولوز دون استحضار الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون فالواقع أن برغسون له حضور طاغي في كتابي دولوز عن السينما سواء فيما يتعلق بآرائه عن الحركة أو الزمن، بحيث يمكن النظر إليه على أنه الركيزة الرئيسية بالإضافة إلى وليام جيمس الذي يبني عليها دولوز مقاربته للسينما، وهو بالنسبة لدولوز الفيلسوف الوحيد الذي استحدث مفاهيم تستوعب خصوصية ما هو سينمائي، والسؤال الآن ما هي تلك المفاهيم التي استحدثها برغسون والتي يعول عليها دولوز كثيرا في كتابيه عن السينما ؟[3].

"عام 1907 وفي كتابه التطور الخلاق تبنى برغسون الصيغة الرديئة التالية: "الوهم السينمائي" فالسينما في الواقع تستخدم معطيين اثنين متكاملين: مقاطع لحظية تسمى الصور، وزمن أو حركة غير شخصية، مطردة، مجردة غير منظورة، وغير مدركة، تكون داخل الجهاز، بحيث أن حركة الشريط السينمائي غير المرئية داخل الجهاز تبعث مختلف صور المشهد على التعاقب واحدة بعد واحدة، وعلى الاتصال ببعضها بعضا . تقدم لنا السينما إذن حركة كاذبة، إنها المثال النموذجي للحركة الكاذبة، وما يثير الفضول حقا أن برغسون أطلق على وهم الحركة الأشد قدما اسما حديثا "سينمائي "،

---

[1] عبد القادر مالفي: تفاعل الصورة مع النص: دراسة فينومينولوجية لـ: " مسلسل الحريق"،مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015.، ص 72.

[2] د.بدر الدّين مصطفى أحمد، فلسفة الفن والجمال، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012، ص 296.

[3] المرجع نفسه، ص 314.

ينبغي أن نفهم طبقا لبرغسون بأن السينما ليست شيئا سوى العرض والعرض فقط، أي إعادة إنتاج وهم ثابت"[1].

يبدو ضروريا في البداية أن نعرض للآلية الرئيسية التي تعتمد عليها السينما سواء أثناء التصوير أو عملية العرض ذاتها فهي التي بدأ منها برغسون تحليله لما أطلق عليه "الوهم السينما توغرافي ":كانت البداية في تاريخ السينما هي النهاية لتاريخ شيء آخر وكان هذا الشيء هو المراحل العديدة التي تعاقبت وشهدت تطورا تقنيا كبيرا خلال القرن التاسع عشر فأصبحت الأدوات البسيطة التي تعتمد على الاكتشافات العلمية في مجال العلوم البصرية تتحول من مجرد استخدامها لأغراض الترفيه لتتطور وتصبح آلات معقدة لديها القدرة على تصوير الواقع الحي، وإعادة عرض هذه الصور بطريقة تبدو معها الأشياء متحركة، أي كما تتم رؤيتها في الواقع الخارجي [2].

فكيف ساهم برغسون في بلورة فلسفة السينما ؟هنا يعود دولوز إلى كتابين: التطور الخلاق والمادة والذاكرة مفاهيم برغسون هي: الصورة- حركة وهي التي تعبّر عن الكل يتحرك، ويفهم دولوز الحركة بمعنيين، حركة بين شيئين أو بين جزئين وحركة تعبّر تسمح بتمثل الكلّ "من خلال هذه الحركة ينقسم الكلّ في الأجزاء وتجتمع الأجزاء في الكلّ وضمن مفهوم الحركة تندرج مفاهيم التأطير (le cadrage) التقسيم (le découpage)و التركيب (le montage)، إن مفهوم الصورة والحركة يمكننا من إيجاد هوية مشتركة لكلّ من الحركة والمادة والصورة، لذلك يمكن أن تستنتج منه مستويات ثلاث للسّينما وهي: الصورة مدرك حسي والصورة فعل وأخيرا الصورة انفعال، أخيرا نجد البعد الرّابع وهو الديمومة أو الزمان الذي يتواجد مع الكلّ[3] فالزمان لم يعد محدّدا من قبل الحركة وتحوّل إلى محدّد لها ذاك معنى قولنا "إخراج الزمان من محاوره "مثل هذا التحويل الذي نجده عند برغسون لم يعد الزمان يلحق بالحركة بل بالعكس أصبحت الحركة هي التي تحدد الزّمان، إنه زمن مستقل عن الشكل وعن الهوية عن الأشياء وعن الإدراك وعن وحدته، إنه زمان تحرر أو استرجع حريته[4]فالديمومة هي نقيض الزمان الآلي، أعني أنها تمثل زمان الشعور وهي خاصية تتعاقب

---

[1] جيل دولوز، سينما الصورة والحركة (الجزء الأول)ت .حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، المؤسسة العامة للسينما، دمشق، د.ط 1997 ص ص 06، 07.

[2] بدر الدين مصطفى أحمد، الفلسفة والسينما: تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما، المرجع السابق، ص 179.

[3] خميّس بوعلي، جيل دولوز صورة الفيلسوف، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص ص 315 – 316.

[4] المرجع نفسه، ص 316.

مباشرة في حياة الرّوح، فهي بالتالي ديمومة خالصة، صافية معاشة من طرف الشعور ولهذا لا يمكن ترجمتها بصورة مكانية، فالديمومة هي نفسها الزمان الذي يكشف لنا عن حياتنا النفسية الباطنية من طرف الشعور وبالتالي لا نستطيع أن نصل إليها بواسطة العقل أعني بواسطة الاستدلال، بل ندركها مباشرة عن طريق الحس [1].

لنفرض أننا نريد أن نرسم على "الشاشة" مشهدا متحركا لعرض كتيبة من الجيش مثلا، فهناك طريقة أولى للقيام بهذا العمل، وهي أن نقطع أشكالا مفصّلة تمثل الجنود وأن نطبع على كل شكل منها حركة السير، وهي تختلف باختلاف الأفراد وإن كانت مشتركة بين أنواع الجنس البشري، وأن نطرح الكل بعد ذلك على "الشاشة" قد نبذل في سبيل هذا العمل البسيط كمية كبيرة من الجهد ولا نحصل بواسطته إلاّ على نتيجة تافهة لعجزنا عن تصوير مرونة الحياة وتنوعها[2]. فتطبيق الطريقة السينمائية يؤدي إذن إلى تكرار مستمر لا يجد فيه الذهن ما يشبعه ولا يرى فيه مكانا يستقر به، ولكنه يقتنع مع ذلك دون ريب بأنه يحاكي بعدم استقراره حركة الحقيقة الواقعية نفسها، وهو إذا مرّن نفسه على الشعور بعدم الاستقرار انتهى به الأمر إلى توهم الحركة، فإذا أراد الذهن أن يتقدم وأن يتمشى مع الحقيقة الواقعية المتحركة وجب عليه أن يضع نفسه في داخلها، ولكن هذه الحالات المتعاقبة المدركة من الخارج على هيئة حالات ساكنة بالفعل لا على هيئة حالات ممكنة لا تمكنك أبدا من تأليف الحركة[3].

اتخذ برغسون من السينما موقفا سلبيا ورأى فيها نموذجا للطريقة الكمية التي يتعامل بها العلم مع مفهومي الحركة والزمن بالإضافة إلى أنها تتوافق مع الإدراك الحسي الطبيعي أو ما أطلق عليها التيقن الاعتيادي reconnaissance إن السينما في الحقيقة يقول برغسون حينما تعيد تأليف الحركة من مقاطع ساكنة لا تفعل إلا ما فعله الفكر الأشد قدما (مفارقات زينون) أو ما يفعله الإدراك الحسي الطبيعي[4]،ومن قدرات العقل إدراك الحركة في إطار الثبات من هذا المنطلق يجيب برغسون بربط هذه العلاقة

[1] د. فريدة غيوة، الديمومة عند برغسون، مجلة العلوم الإنسانية، دار الهدى الجزائر(عين ميلة)، العدد العاشر، 1998، ص ص 88 ـ 89.

[2] هنري برغسون، التطور المبدع، ت. جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، دط، 1981، ص 273.

[3] المرجع نفسه، ص 276.

[4] د.بدر الدّين مصطفى أحمد، فلسفة الفن والجمال، المرجع السابق، ص 317 .

بالديمومة التي لا تدرك على حسبه بالدوران من حولها بل تدركه دفعة واحدة بالاستقرار، لأن العقل قد تعود على التغير في المتحرك بواسطة الساكن [1].

تفسير ما سبق أن برغسون يرى أن المنهج السينما توجرافي للتفكير ضد فكرة الصيرورة التي هي مبدأ الحياة فالعقل البشري ينتقل من حالة إلى أخرى وتنتقل فيه الصور كما تنتقل في الشريط السينمائي، وهو يمنح هذه الصور الحركة كما تمنحها آلة العرض للشريط السينمائي، لكن هذه الحركة كاذبة ليست من صميم الأشياء، كما أن الحركة في الشريط السينمائي وهمية لأنها ليست نابعة من داخله، بل هي مفروضة عليه من قبل آلة العرض، أما صيرورة الأشياء الفعلية فالعقل لا يدركها لأنها تتجاوز حدوده وهي من صميم عمل الحدس[2].

2. التجاوز الدولوزي لبرغسون:

يقول دولوز: "ألا تكون إعادة إنتاج الوهم تصحيحا له بطريقة من الطرق، تعمل السينما من خلال الصور*الفوتوغرامية (Photogrammes) أعني أنها تعمل من خلال مقاطع ساكنة (24صورة / ثانية، أو 18صورة / ثانية في البداية) غير أن ما تقدمه لنا السينما ليس الصورة الفوتوغرامية الثابتة، بل صورة عادية لا تنضاف إليها الحركة ولا تنجمع معها: فالحركة على العكس من ذلك تنتمي إلى هذه الصورة العادية كمعطى مباشر"[3].

ما الذي يجب إدراكه من برغسون حتى نستوعب معنى النقد الذي وجهه له دولوز ؟من منطلق فهمنا أن السينما ما هي إلا عرض لصور أو لحظات متعاقبة متضمنة في الخطة الشاملة المدركة قصدا، الذي عبر عنها دولوز بأن العملية ما هي إلا إعادة لإنتاج وهم ثابت، وهم تمثل في ربط الصورة الثابتة حتى تتحول صور سينما توغرافية، هنا كان الوهم في عدم تصحيح الخلط بين الإدراك الحسي أو الطبيعي والإدراك السينمائي وهذا ما عملت على تصحيحه الظاهراتية،السينما لا تقدم لنا صورة تضاف لها الحركة بل تقدم لنا صورة ـ حركة،أو بالأحرى مقطعا متحركا [4]،لقد رأى دولوز أن موقف برغسون قد أغفل البعد الجوهري للسينما وأنه لو كان قد التفت إلى التطور التقني لها

---

[1] عبد القادر مالفي، المرجع السابق، ص 77.

[2] بدر الدين مصطفى أحمد، الفلسفة والسينما، المرجع السابق، ص 181.

*الصورة الواحدة الثابتة من سلسلة الصور الثابتة المتتابعة على الفيلم السينمائي والتي توحي بالحركة عند عرضها على الشاشة.

[3] جيل دولوز، الصورة والحركة، المصدر سابق، ص 07.

[4] عبد القادر مالفي، المرجع السابق، ص 81.

لوجد فيها خير حليف لفلسفته "إن مقدرة السينما على تصوير الزمن والحركة قد أسيء فهمها في البداية لأن جوهرها لم يتم التوصل إليه إلا من خلال استخدام المونتاج، والكاميرا المتحركة، وزوايا الرؤية المختلفة.. وقد أدى تجاهل برغسون للتطور التقني للسينما إلى عدم اكتشافه تمثل السينما لفلسفته، لقد رأى دولوز أن الحركة التي تقدمها لنا السينما هي" كل متصل" أي حركة حقيقية لأنها تقوم بتصحيح الحركة الواقعية نفسها وتقدم لنا صورة متحركة وليست صورة مجزئة يقوم الإدراك الحسي بإدراكها ويمنحها الحركة، أي أن السينما ـ ومن خلال آلة العرض ـ تقوم بتصحيح هذا الإيهام [1].

3. االسينما والفلسفة في فكر دولوز:

"ثمة لحظة زمنية، تقع إما عند منتصف النهار وإما عند منتصف الليل، نكف فيها عن طرح سؤال: "ماهي السينما"؟ لنطرح سؤالا آخر:"ما هي الفلسفة"؟ وما السينما سوى أسلوب جديد في تحريك الصور والعلامات .هذه الجدة لابد أن تأخذها الفلسفة على عاتقها لتنظر إليها وتجد المفاهيم القادرة على الإلمام بنشاطها"[2] فالسينما هي أسلوب جديد لممارسة التفلسف، والمخرج السينمائي يتخذ منهج الفيلسوف في التفكير وخلق الوعي عن طريق الصورة وما يتبعها من التقنيات الفنية المدروسة في الإخراج من أجل الوصول إلى الهدف المبتغى،وبهذا نقول إن الفلسفي هو بحاجة إلى اللافلسفي الذي يفهمه ويعبر عن مفاهيهه .

"الفلسفة لا تتأمل، ولا تفكر ولا تتصل ne communiqué pas، مع أن عليها أن تخلق مفهومات لهذه النشاطات والأهواء، الفيلسوف هو صديق المفهومة، هو مفهومة بحذ ذاتها بالقوة en puissance أي أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل، وابتكار وفبركة مفهومات، إذ أن المفهومات ليست بالضرورة أشكالا، اكتشافات، منتوجات .على نحو أكثر صرامة، فالفلسفة هي هذا الفرع من العلوم الذي يكمن دورُه في خلق المفهومات"[3]. إن مفاهيم الفلسفة ليست صياغة جاهزة نبحث عنها في الكتب والمجلات، إنها تكشف عن نفسها بالقوة، وتتجلى في ميادين عديدة رسم،نحت سينما. ..الخ .

---

[1] د. بدر الدّين مصطفى أحمد، فلسفة الفن والجمال، المرجع السابق، ص 326.

[2] فيليب مانغ، جيل دولوز أو نسق المتعدد، ت عبد العزيز بن عرفة، مركز الإنماء الحضاري سوريا (دمشق)، ط1، 2002، ص 194.

[3] جيل دولوز، فيليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ت .د.جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1993، ص ص 15،14،07.

" أن يعرف الإنسان ذاته . أن يتعلم كيف يفكر . أن يتصرّف مع الأمور وكأن لا شيء معلوم بذاته . أن يندهش " أن يندهش لواقع أن الكائن هو " [1]. دولوز يريد أن يعلمنا منهجية في التفكير، طريقة في التعامل مع الموضوعات والأشياء من منطلق الموضوعية والابتعاد عن الذاتية والتعامل مع الأشياء كما تبدو في الواقع.

"لقد بدا لنا أن من الممكن مقارنة المؤلفين السينمائيين الكبار ليس فقط مع الرسامين والمهندسين المعماريين والموسيقيين، وإنما مع المفكرين أيضا، لقد فكروا من خلال الصورة- الحركة والصورة- الزمن بدلا من أن يفكروا من خلال المفاهيم والتصورات"[2]، أن نفكّر هو أن نفكر عبر مسافة، والتفكير في السينما لا يكون انطلاقا من حركية هذا الفن الدّاخلية، وإنّما يكون عبر أخذ مسافة من هذا الفن والاستناد إلى رؤية فلسفية، ما ينصّب الاهتمام عليه الآن هو تصوّرات السينما، لذلك يتطلب إنتاج نظرية أو فلسفة للسينما، صنع التصوّرات الخاصّة بهذا المجال وإبداعها إذ هي مفاهيم لا تتوفر السّينما عليها، إن خلق مفاهيم خاصّة بالسّينما هي مهمة الفلسفة، لأن المفاهيم التي لا تصلح إلا للسينما لا تخلقها إلا الفلسفة، ولا تخلق إلا فلسفيا[3].

السينما كمجال جديد للإبداع والتخيل يهتم بها الأديب والشاعر والناقد، كما يهتم بها الفيلسوف على أكثر من صعيد إذ تملك القدرة على حمل الإنسان على التفكير والاندهاش وتهبه بفضل خلقها وابتكارها صورا جديدة للحياة، فرصة تجديد فهمه لذاته وللعالم من حوله أو ليس التفكير كما يعلمنا جيل دولوز (Gilles Deleuze) هو " اكتشاف وابتكار إمكانات جديدة للحياة"[4].فالسينما لها القدرة الخارقة على كشف الواقع بطريقة غير مباشرة كأن تكشف لنا الوجود ويصبح لها بعد أنطولوجي انطلاقا من الصورة وما تحمله من حركة واهتزازات، كما تستطيع توجيه فكر الإنسان إلى سبيل آخر وحمله لإمكانات جديدة إثر عملية التأثير على المتلقي وتوجيه الرأي العام فالسينما تحمل على عاتقها الإمكانات التي تؤهلها لتغيير مسارات أمم وشعوب.

"إن أولئك الأوائل الذين اشتغلوا في السينما وفكروا فيها انطلقوا من الفكرة البسيطة الآتية السينما كفن صناعي توصلت إلى الحركة الذاتية والحركة الآلية،

---

[1] المصدر نفسه، ص 16.

[2] جيل دولوز، الصورة والحركة، المصدر السابق، ص 04.

[3] خميّس بوعلي، المرجع السابق، ص 313.

[4] إبراهيم أحمد، السينما ككتابة بالصور وأفق جديد للتفكير الفلسفي أو كيف تخدم السينما الفلسفة، سلسلة الأنوار، الفلسفة والسينما، بدون دار نشر، ط2 2011، ص 07.

وجعلت من الحركة المعطى المباشر للصورة. ولم تعد حركة كهذه تخضع لدافع أو لشيء ينفذّها، ولا لفكر يعيد تشكيلها. إنها الصورة التي تتحرك هي ذاتها ولذاتها. وهي إذن، بهذا المعنى، ليست تصويرية ولا تجريدية .وفقط، حين تعود الحركة آلية، يتحقق الجوهر الفني للصورة: أي أنه يحدث صدمة للفكر ويوصل الاهتزازات إلى قشرة الدماغ ويؤثر مباشرة في الجهاز العصبي والدماغي"[1].

الميزة التي تقدمها لنا السينما أنها تجعلنا نكتشف الظاهرة بإدراك عقلي مغاير يميل إلى الدراسات الظاهراتية، التي تجعل الوعي في المقام الأول مع تحديد الكيفية التي يدرك بها الواقع الذي يشق طريقه نحو السينما بصيغة عبر عنها Walter Benjamin بالطبيعة الثانية التي تفصح عن ذاتها للكاميرا أكثر مما تفصحه للعين المجردة، بالفعل الفيلم يأخذ الواقع ليعود ويسوغه من جديد ويضعه أمام المتفرج، كأنه يقدم تفسيرا أو قراءة ثانية للواقع[2]. فالإنسان مثلا عندما يكون في ساحة المعركة ويراها في الواقع بالعين المجردة ليست نفسها الرؤية التي تقدمها له السينما رغم أنها من نفس الموضوع، إن السينما تنطلق من الواقع لكنها تغترب عنه، لكن ليس الإغتراب هروب من الواقع وإنما من أجل رسم صورة جديدة، وهذا ما جاء به " هربرت ماركيز" في معالجته للبعد النقدي للفن منتقدا الجمالية الماركسية التي كان الفن عندها يعكس الواقع مباشرة من دون تغيير.

"إن الحركة الآلية ترفع إلينا جهازا عقليا ذاتي الحركة، يؤثر بدوره فيها .فالمحرك الذاتي العقلي لم يعد يدل،كما في الفلسفة الكلاسيكية، على الإمكانية المنطقية والمجردة لاستخلاص الأفكار شكليا من بعضها، وإنما يدل على الحلقة التي تدخل فيها مع الصورة / الحركة وعلى القوة المشتركة لما يدفع إلى التفكير وما يفكّر فيه تحت الصدمة: أي الصدمة العقلية (noochoc). سيقول هيدغر: "بوسع الإنسان أن يفكر بصفته يمتلك إمكانية التفكير، ولكن هذه الإمكانية لا تضمن أننا قادرون على ذلك" وهذه القدرة هي التي تدّعي السينما أنها تعطينا إياها بتوصيل الصدمة إلينا".[3] "كل شيء يحدث، كما لو أن السينما تقول لنا: معي مع الصورة الحركة، لن تستطيعوا أن تتجنبوا الحركة التي توقظ المفكر فيكم وهذا كناية عن جهاز ذاتي حركي وجماعي يتوسل حركة

---

[1] جيل دولوز، سينما الصورة ــ الزمن (الجزء الثاني) ت. جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ـ لبنان، ط1، 2015، ص 251.

[2] عبد القادر مالفي، المرجع السابق، ص 69.

2 جيل دولوز، الصورة والزمن، االمصدر السابق، ص 252.

ذاتية: هي فن "الجماهير". إن مثل هذا الزعم للسينما، وعلى الأقل عند روادها الكبار يدفع اليوم إلى الابتسام، لقد كانوا يظنون أن السينما ستكون قادرة على فرض الصدمة وإملائها على الجماهير (فيرتوف، إيزنشتاين،غانس، إيلي فور...) "[1].

فالفن سمي فنا كونه يتميز بالإنفراد والإبداع وخرق للمألوف، ومعبرا عن الذاتية التي تميزه في معالجته للواقع وكشفه لحقائق الأشياء والموضوعات من حوله، وابتكاره لوسيلة تميزه من أجل الخطاب للتأثير على المتلقي، ولعل ما يميز الفن السينمائي أنه يعتمد على الحركة الآلية التي يقدمها عبر الصورة، ويتخذها كمنبه ووسيلة لجذب المتلقي بطريقة مقصودة، من أجل بعث الرسالة التي يعبر عنها وهنا يحدث ما يسمى بالصدمة.

"إن الفلسفة تُولَد أو تُنتَج من الخارج من طرف الفنان التشكيلي والموسيقي والكاتب، كلما ترتبت عن الخط النغمي الرنة، أو عن الخط المحض المرسوم اللون، أو عن الخط المكتوب الصوتُ الواضح.ليست هناك أي حاجة إلى الفلسفة: إنها تنتج بالضرورة هناك حيث يعمل كل نشاط على رسم خطه المؤدي إلى المغادرة الموطنية. ينبغي الخروج من الفلسفة والقيام بأي شيء كان للتمكن من إنتاجها من الخارج. لقد كان الفلاسفة دائما شيئا آخر، ولقد عرفوا دائما نشأتهم انطلاقا من شيء آخر"[2]. فالفلسفة في نظر دولوز أصبحت عقيمة وعاجزة عن إيصال المعانى والمفاهيم الفلسفية، فعوض إنتاج الفلسفة ذاتها بذاتها نبحث عن وسائل بديلة لهذا الغرض، نحن تجاوزنا العصر الكلاسيكي والمفاهيم النظرية المجردة وأصبحنا في عصر مليء بالجمال والصور، من هنا كان توجه دولوز إلى الفن عامة والسينما خاصة في خلق المفاهيم الفلسفية إثر معايشة التجربة الجمالية.

إن طبيعة التجربة الجمالية كشكل من أشكال المعرفة هي بنفس فاعلية الفكر المنطقي فنحن بالضرورة كائنات جمالية لها عاطفة جمالية طبيعية وحاجة منطقية إلى العواطف مثل الدهشة والمتعة، إن العقل تحركه العين والجمال يكمن في عين من ينظر لذلك فإذا أزيل الجمال تتم إزالتنا أيضا، وهذا ما يدل على أهمية الجماليات بالنسبة للفلسفة، نحن لسنا كائنات جمالية فقط عندما نكون في حالة "تأمل" أمام الأعمال

---

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] جيل دولوز ـ كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة ت. عبد الحي أزرقان ـ أحمد العلمي، أفريقيا الشرق ـ المغرب (الدار البيضاء) ط1999،1، ص 94، 95.

الفنية إننا نفكر على نحو جمالي وفاعلية هذا التفكير الجمالي سارية على نحو أكثر أهمية في عصر مشبع بالصور[1].

"يَرسمُ الإنسان، ينحت، يؤلف، يكتب بأحاسيس، فالأحاسيس بما هي مدركات حسية ليست مجرد أحاسيس ترجع إلى شيء (مرجعية): وإذا تشابهت هذه الأحاسيس مع شيء ما،فإنه تشابهٌ تصنعه إمكاناتها الخاصة، والابتسامة على القماشة هي مصنوعة فقط من ألوان، من خطوط، من ظلال ومن ضوء .وإذا كان التشابه يتسلط على الأثر الفني فهذا لأن الإحساس لا يعتمد إلا على أدواته: إنه المدرك حسيًا أو المؤثر الأولي للأدوات ذاتها،إن تحضير القماشة وخط وبرة الريشة هما بالتأكيد جزء من الإحساس"[2].وهذا يدل على تلازم المعنى المقصود في العمل الفني والتجربة المعاشة من طرف المتذوق، فالفنان له القدرة على انتقاء الوسائل والأدوات المعبرة عن المعنى .

يطرح دولوز فكرة " كيف يمكن للإحساس أن يحفظ ذاته دون أدوات قادرة أن تدوم، فإن ما يحفظُ بذاته إنما هو المدرك حسيا (Percept)أو المؤثر (Affect) حتى ولو أن الأدوات لم تدم إلا بضعة ثوان، فهي تمنح الإحساس القدرة على الوجود والاحتفاظ بذاته، في الأبدية التي تتعايش مع هذه المدة القصيرة، لا يتحقّق الإحساس في المادة دون أن تمرّ هذه المادة كليا في الإحساس، في المدرك حسيا أو المؤثر الأولي "[3] صحيح أن كل أثر فني هو "صرح"، لكن الصرح هنا ليس ما يحتفل بالماضي، إنه كتلة من الأحاسيس الحاضرة التي لا تدين ببقائها إلا لذاتها وتقدم للحدث المركَّبَ الذي يعظّمهُ، إن فعل الصرح (L'acte de monument) ليس الذاكرة، بل الهلوسة المجنونة"[4]. دولوز يتحدث هنا على الأثر الفني الذي نشكله من العمل الفني وما يحتويه من أدوات وخطوط ينشد بها المبتغى المقصود لهذا الأثر، فمثلا الإنسان عند مشاهدته لفيلم سينمائي فإن هذا الفيلم يبقى حافظ لذاته بكل ما يشكله من أثر فني إثر الأدوات المصطنعة والمجهزة في تركيبته أي المادة الأولية للفيلم، فالأثر الفني ليس مسبوقا بأي شيء، فهو لا يعود للذاكرة من أجل إسقاطها على الحاضر، وإنما يكون متعلق باللّحظة أي الحاضر ذاته، فالإحساس هنا يكون قائما بذاته رغم المدة القصيرة للصورة في الفيلم التي تثير انفعالنا، وتغيّرها في كل مرة مادام الفيلم حافلا بمجموعة كبيرة من الصور السينمائية

---

[1] دانييل فرامبتون، الفيلموسوفي، نحو فلسفة للسينما، ت. أحمد يوسف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009، ص 14.

[2] جيل دولوز، فيليكس غتاري، ماهي الفلسفة، المصدر السابق، ص 170.

[3] المصدر نفسه، ص ص 170_ 171.

[4] المصدر نفسه، ص 172.

التي تشكل مضمون الفيلم، إلا أن تلك اللّحظة عبر المدى القصير تترك فينا شعورا أبديا موجودا بذاته.

"إن الهدف من الفن استنادا إلى مقدرات الأدوات، هو انتزاع المدرك حسيا من الإدراكات الحسية للشيء، انتزاع المؤثر من الانفعالات كانتقال من حالة إلى أخرى .استخراج كتلة صافية من الأحاسيس، ولهذا يجب إتباع طريقة تتغيّر مع كل مؤلف وتشكل جزءًا من الأثر. على هذا الصعيد ليس الكتّابُ في وضع مختلف عن وضع الرسامين الموسيقيين، المعماريين، إن الأدوات الخاصة التي يستخدمها الكتّاب هي الكلمات والنحو الذي يرقى دون أي قدرة تقاومُهُ في آثارهم وينتقل إلى الإحساس".[1] الأدوات الحسية تكون مختلفة من فن لآخر فهي ليست على طبيعة واحدة فكل فن له إمكانياته الخاصة في جذب المتلقي ما يحدث في الأخير أثرا فنيا.

التفكير لدى جيل دولوز هو المحايثة، بمعنى ملازمة التجربة الفنّية كتعبير مجسّد للتجربة الإنسانية في عمقها في سياق تركيز فيلسوف "الاختلاف والمعاودة "على ما هو خلاّق في الفلسفة، يجب أن نفهم مشروعه المتمثّل في بلورة " آلات " نصيّة لا تستند فحسب إلى الفلسفة بل كذلك وفي نفس الوقت إلى الأدب "بروست والعلامات 1970" وإلى السينما "الصّورة . الحركة" 1983،"الصّورة . الزّمن"1985،[2] هذه الصورة محايثة للفكر، حيث إن دولوز لا يعتمد أسلوب التجريد في استخلاص الأفكار من الصور السينمائية، بل البحث عن مسارات التقاء هذه الصور مع الأفكار الفريدة، أي التقاء السينما مع الفلسفة. فالفنانون والرسامون والممثلون يقدمون عبر السينما وسائل فريدة وجديدة للتعبير كطريقة مبتكرة في التفكير، "فليس لصورة ما قيمة إلا عبر مسارات الفكر التي تبدعها". فإذا كان السينمائيون يفكرون عبر الصور، فإنه على الفلاسفة أن يبحثوا عن المفاهيم المناسبة لهذا الفكر السينمائي، إن ما يحاوله دولوز ليس البحث عن الصور التي يبدعها الفن السينمائي، بل جعلها تتكلم عن نفسها كطريقة جديدة في التفكير[3]. انطلاقا من الملاحظة التي قدمها Gilles Deleuze على عمل

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 171،172.

[2] د.سمير الزغبي، جيل دولوز ولحظة البدأ، تفكير الفلسفة في السينما، المرجع السابق ص ص 165،166.

[3] د. حموم لخضر،السينما وصورة الفكر لدى جيل دولوز، الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات التنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة مستغانم /الجزائر العدد الأول، 2012،ص 63.

نقاد السينما أنهم تحولوا إلى فلاسفة عندما قرروا صياغة جماليات للسينما، بالرغم من أنهم لم يكونوا مدربين كفلاسفة إلا أنهم أصبحوا كذلك [1].

فلسفة السينما لدى دولوز "تتضمن الحركة كواقع ذهني والصورة كواقع فيزيائي، هذا ما يجعل السينما كفن خاص بعصرنا هي الأجدر على مراقبة العلاقات والتحولات والحركات التي تَسم عصرنا الراهن، الصورة ليست مسندا، بل علاقة قوى وأفعال وتفاعلات، هي بالضرورة مجموع، لا توجد صورة معزولة وحيدة، لأنها في علاقة قوى، هناك دوما مجموع أو متعدد، تعدديات للصور [2].

4. نظرية دولوز في السينما:

يقول دولوز: "إن الأحداث في اختلافها الجذري مع الأشياء، لم تعد تبحث على العمق، ولكن على السطح، في هذا البخار الرقيق الغير ملموس، باتباع الحدود من خلال تحريك السطح "[3]يعني السطح رفض طلب العمق والارتفاع معا وتأكيد قيمة اللاجسدي واللاجسدي كما حدد في منطق المعنى هو أثر، فالسطح باعتباره (الأرض والجسد)هو الحقيقة الوحيدة لذلك تنتج الحركة على السطح وتوجد الحقيقة على السطح أمّا ما عدا ذلك فليس إلا وهما[4].

يعلن دولوز "أن ما هو أعمق إنما هو الجلد"[5] أمّا جلد السينما فهو الشريط الصغير على سطح هذا الجلد ينتج المعنى[6]. أن الصورة السينمائية عند دولوز لها مستويين: الأول يوجد على السطح وهو المستوى الدال أما المستوى الثاني يمثل العمق وهو المدلول ويعتبر هذا الأخير الأهم يعطي معنى للعمل السينمائي الذي ينتج الفهم .

" هنا مرة أخرى من الضروري العودة إلى المصدر، إلى ما يميز المصور السينمائي عن التصوير الفوتوغرافي: حقيقي في الحالة الأولى، مصطنع في الثانية: الحركة، هذه الأخيرة تستعيد الجسدية والحياة التي تم تجميدها في التصوير الفوتوغرافي، فهي تجلب شعورا لا يقاوم من الواقع، فالكاميرا أثناء الحركة تفتح أعماق الصورة ثنائية الأبعاد وتحرر استقلالية الأحرف".[7] يتكون الفلم السينمائي من مشاهد أو لقطات فوتوغرافية

[1] عبد القادر مالفي، المرجع السابق، ص 70.

[2] حموم لخضر، المرجع السابق، ص 63.

[3] Deleuze Gilles, logique du sens, les édition de minuit, paris, 1969, pp 19, 20 .

[4] خميس بوعلي، المرجع السابق، ص 310.

[5] Deleuze Gille, logique du sens , op. cit. p20.

[6] خميس بوعلي، المرجع السابق، ص 310.

[7] MorineEbgar , le cinéma ou lhomme imaginaire ,les edition de minuit , paris , 1956, p 133 .

التقطتها الكاميرا حيث كانت صور جامدة تخلو من الحياة كحقيقة أولى، وبعد عملية المونتاج وربط المشاهد إدخال الحركة أصبحت تنبض بالحياة تتكلم، تفتح آفاق التفكير، وتعبر عن الفهم .

"لا يمكن النزول بالسينما إلى تعابير اللغة البدائية مع عناصرها اللفظية، فهي ليست لغة، ولكن السينما تستخدم مفهوم السيميائية كنظام الصور والعلامات مستقل عن اللغة واللسانيات بشكل عام "[1].

ما يترتب عن هذا المقتضى: مقتضى الفن السينمائي أنه تعبير ينتج علامات، ومقتضى التفكير الفلسفي أنه الوحيد القادر على بلورة مفاهيم الممارسات ومن بينها السّينما، إنه على الفلسفة أن تنكبّ على إبداع مفاهيم للسّينما في الوقت الذي يتطلب أي فن إبداع مفاهيم خاصّة به، من ذلك أن دولوز لا يقبل المفاهيم المعتمدة في اللّسانيات مثلا إن مقاربة السينما من أفق لساني يسلبها خاصيتها الجوهرية وهي الحركة " إن السينما هي نسق (systéme) الصوّر "القبل ـ لسانية "،من جانب ثان إذا كانت اللّسانيات تستخدم مفهوم السيميولوجيا (Sémiologie) للتعبير عن نظرية الرموز والعلامات، فإن دولوز يقترح علينا مفهوم "السيميوطيقا "و هو المفهوم ذو الأصل الإعلامي المجاور نوعا ما للسينما، والسيميوطيقا هي نسق العلامات والصور المستقلة عن اللّسان عامة" [2]. من هنا أهمية منطق بيرس (Charles Sanders Peirce)* وتصنيفه للعلامات الذي كان مستقلا عن النموذج الألسني حيث عمل دولوز على إيجاد منطق للسينما اعتمادا عليه، "بهذا المعنى حاولت أن أؤلف منطقا للسينما "فلسفة للسينما لا تنشغل بالسينما ولكن تقارب المادة السينمائية[3].

لكي تصبح السيّنما ممكنة لا بدّ من التمييز بين صورتين: الصورة ـ الحدث والصورة ـ المشاهدة، إثر ذلك لابد أن تتحول الصورة المشاهدة إلى صورة محضة بصرا ولمسا وصوتا، تجري السيّنما تحويلا للصّورة بتدخل الأجهزة التقنية وفي هذا يقول قودار: "هذا ليس بدم وإنّما هو الاحمرار"، هنا يتم إخضاع الوصف بالكاميرا إلى وظائف الفكر يميّز دولوز بين شكلين من الصّور السينما توغرافية: الشكل الأول يضع الحركة في الصورة، والشكل الثاني يضع الزمان في الصورة، إنّهما نظامان من العلامات الخاصة

---

[1] Deleuze Gilles ,cinema2 limage – temps , les edition de minuit ,paris, 1985, p 44.

[2] خميس بوعلي المرجع السابق، ص 314.

[3] د. حموم لخضر ،المرجع سابق، ص 63.

بالسينما، نظام عضوي (L'image ـ mouvement) ونظام بلوري شفاف (temps ـ l'image)[1] .

خاتمة:

يبقى أخيرا القول إن البحث عن المفاهيم الفلسفية عند جيل دولوز لا يكمن في التأمل العقلي والارتقاء إلى عالم المثل كما عبر عنها أفلاطون، فهي لا توجد جاهزة لنبحث عنها وإنما تخلق وتكشف عن نفسها في لحظة ما عن طريق التعايش معها في الواقع، وأقرب المجالات في إيصال المعاني الفلسفية، خلقها وإبداعها هي "السينما" لأنها تعبر عن الواقع وفق "الحركة والصورة"، كذلك الطبيعة التي تزخر بها من خلال التقنيات الفنية الدقيقة في إخراج الفيلم، هذا ما جعل المخرج السينمائي في نظر دولوز بمثابة منظر وفيلسوف يبدع الأفاهيم عن طريق الكاميرا التي تقوم بالتصوير والحركة، كما أن الصورة في السينما تعتبر بمثابة علامة دلالية للتعبير عن العمق الداخلي الذي يحتوي على المعنى وتنتقل إلى المتلقي عبر الحركة من خلال معايشته لأحداث الفيلم في قالب جمالي، من جانب أخر الفلسفة تصنع مفاهيم السينما، بل وتؤسسها أيضا فهي تعبر عنها كحركة ذهنية وفكرية عبر الصورة، من هنا فإن لقاء الفلسفة والسينما أو "التفلسف مع السينما" يتم عبر عنصرين متمايزين لكنهما متكاملين وهما حركة الصورة في (السينما)و حركة المفهوم في (الفلسفة) في إطار حركة التنافر والتجاذب .

البيبليوغرافيا:

المصادر بالفرنسية:

1. Gilles deleuze, cinema 2 limage – temps , les èdition de minuit ,paris , 1985

2.____________ , logique du sens , les èditions de minuit ,paris, 1969.

المصادر بالعربية:

1. جيل دولوز، سينما الصورة ــ الحركة (الجزء الأول)ت .حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، المؤسسة العامة للسينما، دمشق، دط، 1997.

2. ــــــــــــــ، سينما الصورة ـ الزمن (الجزء الثاني)ت .جمال شحيّد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان (بيروت)، ط1، 2015.

3. جيل دولوز ــ كلير باني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ت. عبد الحي أزرقان ـ أحمد العلمي أفريقيا الشرق، المغرب (الدار البيضاء)، ط1، 1999.

4. جيل دولوز، فيليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ت.د.جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت ـ باريس، ط1، 1993.

المراجع بالفرنسية:

Edgar morin , le cinèma ou lhomme imaginaire, les èdition de minuit , paris, 1956.

---

[1] خمّيس بوعلي، المرجع السابق، ص 317.

* شارلساندرز بيرس (1339ــ 1914) سيميائي وفيلسوف أمريكي.

المراجع بالعربية:

1. إبراهيم أحمد، السينما ككتابة بالصور وأفق جديد للتفكير الفلسفي أو كيف تخدم السينما الفلسفة، سلسلة الأنوار الفلسفة والسينما، بدون دار نشر، ط2، 2011.

2. بدر الدّين مصطفى أحمد، الفلسفة والسينما (تحليل نقدي لبعض المقاربات الفلسفية للسينما)، نزوة، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان (مسقط)، العدد السابع والستون، 2011.

3. بدر الدّين مصطفى أحمد، فلسفة الفن والجمال، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012.

4. جمال العيفة، مؤسسات الإعلام والإتصال(الوظائف، الهياكل، الأدوار)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر (بن عكنون) دط، دس.

5. دانييل فرامبتون، الفيلموسوفي، نحو فلسفة السينما، ت ـ أحمد يوسف، المركز القومي للترجمة، القاهرة ط1، 2009.

6. هنري برغسون، التطور المبدع، ت. جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، دط، 1981. 7) حموم لخضر، السينما وصورة الفكر لدى جيل دولوز، الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات التنوع الثقافي وفلسفة السلم،ت جامعة مستغانم الجزائر،ت العدد الأول، 2012.

7. لوي دي جانيتي، فهم السينما (الحركة) ت. جعفر علي، دار قباء للطباعة والنشر، الدار البيضاء، دط، دس.

8. سمير الزغبي، جيل دولوز ولحظة البدء: تفكير الفلسفة في السينما، مؤنسات في الجماليات، تأليف مجموعة من الباحثين والأكاديميين، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2015.

9. عبد القادر مالفي، تفاعل الصورة مع النص: دراسة فينومينولوجية ل: "مسلسل الحريق "مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015.

10. فيليب مانغ، جيل دولوز أو نسق المتعدد، ت. عبد العزيز بن عرفة، مركز الإنماء الحضاري، سوريا (دمشق)، ط1 2002.

11. فريدة غيوة، الديمومة عند برفسون، مجلة العلوم الإنسانية، دار الهدى، الجزائر (عين ميلة)، العدد العاشر 1998.

12. خميّس بوعلي، جيل دولوز صورة الفيلسوف، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

يوم دراسي وطني لطلبة الدكتوراه:
المسألة الدينية لدى الفلاسفة والمتكلمين والصوفية

15 فيفري 2018

من خاصية الحضارة الاسلامية أنها حضارة النص بامتياز، فلم ينشأ علم فيها الاّ وارتبط بالدين، حتى العلوم المجردة والتجريبية لم يخل البحث فيها من ارتباط بالدين، وهذا الارتباط تطور في بعض الأحيان إلى صياغة الدين وفق رؤية علم معين، فنشأ للفيلسوف دينا خاصا يجد له مبررا من نصوص الدين ذاته، ونشأ للمتكلم دينا كذلك وللصوفي، والشيء الملاحظ أن هذه الرؤى الدينية لم تلتق في جوهر واحد، مما جعل كل طائفة تخرج أختها من دينها الذي هو الدين، هذه مشكلة أساس، وهناك فروع تنشأ من خلال ربط الدين بحقل معرفي بعينه.



كيف ينظر الى النص الديني وكيف فهم الدين من نصوصه، وما درجة حضوره وغيابه في فكره ونظره، فهل الدين شكل حضورا متساويا لدى الحقوق المعرفية الاسلامية سيما علم الكلام والتصوف والفلسفة؟ أم وقع تفاوت في هذا الأمر؟ وهل كان المبحث الديني مبحثا عرضيا أم جوهريا في كل حقل على حدة؟ والى أي مدى اقترب كل حقل معرفي الى معرفة أفضل وأشمل؟

المحاور:

1. النص الديني كمصدر للفلسفة والتصوف وعلم الكلام، أو كيف عمل النص الديني على تشكيل مباني الحقول المعرفية الثلاثة؟
2. فهم النص الديني وأهم اشكالياته.
3. تجليات حضور النص الديني في الحقوق المعرفية الثلاثة.

المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية على مستوى الهياكل المنتخبة والهياكل الحكومية المعينة

بداش وردة[1]، **إشراف: د. مراد مولاي الحاج**[2]

[1]. طالبة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

[2]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/12 **تاريخ القبول: 2018/06/14** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

نتطرق في هذه الدراسة لمشاركة المرأة في الحياة العامة والحياة السياسية على وجه الخصوص، وهي من بين المواضيع التي حظيت باهتمام مستمر، وذلك تبعا للأطر الدولية التشريعية والقانونية التي تقر بحقوق الإنسان وبحقوق المرأة. بالتالي تحفزها للسعي لإزالة جميع أشكال التمييز ضدها والقضاء على جل العراقيل الثقافية والاجتماعية التي تحول دون هده المساواة، فمع العلم أن التمثيل النسوي يعتبر إحدى أهم المؤشرات على مشاركة المرأة في الحياة السياسية، ينبغي النظر إليها بعقلانية من أجل فهم وتحليل تواجد المرأة في الساحة السياسية من خلال الهيئات المنتخبة والمعينة ما يمكنها من مشاركتها في تنشيط الحياة الاجتماعية والسياسية، كما يتسنى لها المشاركة في التنمية الاقتصادية للوطن، ومنه ضرورة طرح قضايا وانشغالات المرأة لقلة عددها الحالي على مستوى هذه الهياكل الانتخابية مقارنة بالرجل بهدف الوصول إلى المناصفة التي تقر بها كل المواثيق القانونية، وكذا البرامج التي تشجع على التمكين النسوي في المجال السياسي بهدف تفعيل أداء المرأة على مستوى الأجهزة البرلمانية.

الكلمات المفتاحية: المشاركة السياسية، الكوتا، البرلمان، التمثيل السياسي، الانتخاب، الديمقراطية، التمكين السياسي، المساواة، الأحزاب السياسية.

Abstract:

The study which treated and used in our article is the question for the situation of women in report/ ratio with the social and political life, we certified that the scientific research were accentuated theirs searching on the different forms of the inequality undergone by the women, thus appears in the thought by the social construction of the family who develops thereafter in the society as a culture on which bases and of a social nature. This cultural phenomenon will influence in the public space.

This exploration consisted the participation of the women in political space going by the different forms of the participation as electoral and nominal instance or will wonder about the representation of women Algerian

Keywords: Political participation, quota, parliament, political representation, electoral, democratic, equality, empowerment, political parties.

مقدمة:

عرف مسار تحرّر واستقلالية المرأة عدّة أوجه ومرّ بعدّة مراحل سوسيولوجية جعلتها تكتسح بعض الميادين التي عُرفت تاريخيا بسيطرة واحتكار الرجل. ففي الميدان السياسي، لا يمكن للفرد أن يكون مؤثرًا أو مشاركًا أو فاعلاً فيه ما لم يعترف بدوره في الحياة العامة، وبحقه في ممارسة هذا الدور دون قيود وتمييز. ومن المسلَّم به أن المجتمع السياسي في الجزائر يعرف بتركيبته الاجتماعية المنحازة للرجال، ومن هنا، نلاحظ أن هناك علاقة مباشرة بين ثقافة المجتمع ودور المرأة الجزائرية في المشاركة السياسية.

حظي موضوع مشاركة المرأة في الحياة العامة عموما، والحياة السياسية على وجه الخصوص باهتمام دولي مستمر في ظل الأطر التشريعية والقانونية الدولية التي تظهر بشكل جلي من خلال المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والتي من خلالها يسعى المجتمع الدولي إلى تحفيز المرأة على المشاركة في الحياة العامة، والسعي إلى إزالة كافة أشكال التمييز ضدها. وللقضاء على كل المعوقات التي تحول دون المساواة بين الجنسين، صدرت مجموعة من المواثيق الدولية التي تلزم الدول الموقعة عليها باحترام ما ورد فيها. وفي هذا السّياق، تنص المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة لسنة 1945 على احترام الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، والتشجيع على ذلك بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين والمساواة بين الرجال والنساء في الحقوق[1].

اهتم الاتحاد البرلماني الدولي بالمشاركة السياسية للمرأة وتمّت الموافقة عليها في مؤتمر باريس 1994، حيث ركزت على ضرورة تخصيص مقاعد للمرأة في الدوائر الانتخابية العامة، وخاصة بعد صدور وثيقة بكين سنة 1995 التي نصت على أهمية النهوض بشؤون المرأة في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ويكون ذلك على المستوى العالمي بهدف تعزيز المساواة بين الجنسين، وتمكين المرأة من زيادة نسبة

---

[1] سعاد يوسف نور الدين، المرأة العربية في البرلمان، التمكين الجنسي، بيروت دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 2006، ص17-20

تمثيلها في الحياة النيابية[1]. لقد حظي تمكين المرأة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في السنوات الأخيرة، أحد أبرز المؤشرات لتقييم مستوى تقدم وتطور الدول ضمن تقارير التنمية البشرية، فبلورة شروط الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وتحقيق التنمية الحقيقية، لا يتم دون فتح المجال لمشاركة المرأة. فلا أحد يختلف مع القول بإيجابيات وجود المرأة في البرلمان، وذلك لأسباب عدّة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1. ايجابيات وجود المرأة في البرلمان:

- تحسين صورة الدولة وتجربتها الديمقراطية من خلال تمكين المرأة.
- تمكين النساء من التعبير عن قضاياهن وطرح مشكلاتهن ومراجعة التشريعات التي تتناول هذه القضايا.
- إحداث تغير تدريجي في نظرة المجتمعات المحافظة لدور المرأة في الحياة العامة من خلال التمثيل البرلماني النسائي.
- زيادة مستوى التحفيز لدى المرأة والاهتمام بالعمل العام والعمل عليه.

2. الأسباب التي تعيق عملية مشاركة المرأة في البرلمان :

هناك عوامل تتحملها الدولة والمجتمع في ضعف مشاركة المرأة في البرلمان من قبيل تعرضها للعنف من جميع مظاهره والأمية، كما أن الأحزاب لا تتيح فرصًا كافية لتعزيز مكانتها في الحقل السياسي بشكل عام، وفي التمثيل البرلماني على الوجه الخصوص.

وفيما يلي نعرض أهم الأسباب والعوامل التي تعيق عملية مشاركة المرأة في العملية السياسية:

- سيادة المفاهيم البالية أو المعادية لحقوق المرأة في المجتمع تقبل المجتمع في عمل المرأة.
- عدم وعي المرأة نفسها لأهمية مشاركتها في العمل السياسي.
- سيادة التسلط الذكور على إدارة الدولة ومؤسساتها.
- توظيف النساء في أعمال خدماتية تقليدية.

---

[1] سعاد بن جاب الله، مشاركة المرأة الجزائرية في الحياة السياسية في حفيظة شقير، المشاركة السياسية للمرأة العربية امام التكريس اللفظي للمواطنة، دراسة ميدانية في احدى عشر بلدا عربيا تونس المعهد العربي لحقوق الانسان 2004 ص، ص 144-145، في بارة= = سمير قسم العلوم السياسية, باحث في الدكتوراه بجامعة الجزائر3 في ورقلة التمثيل السياسي للمرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة دراسة ميدانية لاتجاهات طالبات كلية الحقوق والعلوم السياسية.

- تقسيم الأدوار التقليدية في الأمور الاجتماعية والأسرية.
- دور الصحافة ووسائل الإعلام المختلفة لانتشار الفكر الذكوري في ممارسة التشوه الفكري للمرأة وإبقائها أسيرة أفكار تسهم في الحط من قدراتها على المشاركة الفعالة في النشاطات العامة في المجتمع.
- الإطار الثقافي الذي يشمل القيم والقناعات الدينية للمجتمع.

ففي الجزائر بدأت نظرة المجتمع للمرأة تتغير حيث تضمن الدستور الجزائري لسنة 1976 في المادة 42 واجب حق المشاركة النسوية في تشيّيد المجتمع والتنمية الوطنية، مع الإشارة الى أن الجزائر صادقت على اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة في الثاني والعشرين من جوان1996[1].

3. إشكالية البحث:

في هذا السياق، نحن بصدد التعرف على المكانة والدور اللذين تشغلهما المرأة ضمن الهياكل السياسية خاصة على مستوى المجالس الشعبية والهياكل الحكومية والتميّيز بين تواجد العنصر الأنثوي في المجالس الشعبية الوطنية المنتخبة والمراكز الحكومية الإدارية السياسية، وطرق الوصول إلى هذه المراكز والأدوار السياسية. سنتطرق لنوعين من المشاركة، أولهما: المنصب الانتخابي؛ وثانيهما: المنصب الحكومي. فالمنصب الانتخابي يعتمد على الإرادة الشعبية المعبر عنها في الانتخابات إلى المجالس الشعبية عن طريق القوائم الانتخابية أو القوائم الحرة للأحزاب السياسية، أما منصب التعيين الحكومي فيعتمد على الإرادة الحكومية المرتبطة بالجهاز السياسي الإداري للدولة أي المركز التعييني. ما يهمنا من هذا الطرح هو قياس درجة الأولوية للمشاركة السياسية للمرأة من خلال قياس هذين المنصبين. ومدى مشاركتها في صنع القرار عبر هذه الهياكل الانتخابية والسياسية.

وعليه، فإن إشكالية البحث تتمثل في:

- كيف تعمل الدولة على تحفيز وتطوير دور ومشاركة المرأة في الحياة السياسية ؟
- وأيٌ من هاتين الهيئتين (المعينة أو المنتخبة) تعتبر مشاركة المرأة فيها فعلية تتوج بأخذ القرارات السياسية ؟

---

[1] المرجع نفسه.

4. فرضية البحث:

افترضنا أن المرأة المنتخبة لديها مجالا أكبر وحرية أكثر لاتخاذ القرارات من المرأة المعيّنة، فهذه الأخيرة مقيدة بالمنصب المشغول وتعمل على تنفيذ القرارات أكثر من صنعها. هذا الافتراض يطرح علينا جانبا آخر للتحليل والتساؤل، فالمرأة كلما احتلت منصبا أكثر مسؤولية كلما نقصت حظوظها في المشاركة الفعالة وكبحت إرادتها وحريتها السياسية، وتصبح بذلك تابعة ومقيدة سياسيا، كونها تنفذ أكثر ممّا تقرّر.

يعتبر نظام الحصص من بين التدابير الفعالة لتمكين المرأة سياسيا، وبالتالي نفترض أن المرأة المعيّنة من عنصر فعال إلى عنصر تابع وأداة تستخدم، ولهذا نتساءل: إلى ماذا تطمح إليه الإرادة السياسية من خلال استقطاب العنصر النسوي وإعطائه بعض مراكز صنع القرارات؟ مع العلم أن القرار يأتي من قبل الهيئات العليا للسلطة، وما على المرأة إلا المصادقة عليه من خلال تواجدها في هذه الهياكل السياسية.

بالموازاة مع مجمل القوانين والنصوص التي تقرّ بالمشاركة السياسية والمساواة السياسية في مواقع صنع القرار السياسي، فإن الإرادة السياسية تؤثر على الحضور النسوي في المجالين الانتخابي والحكومي من خلال السماح لها بالتواجد التمثيلي في هيئة تأخذ القرار السياسي، والتحكم في الأداء السياسي للمرأة الذي يظهر من خلال ضعف التمثيل والأداء الفعال على مستوى هذه الهياكل، فالمجال التعيّيني عادة ما يطمح لتعويض النقص التمثيلي للنساء في المجال الانتخابي.

نرى إن الفضول يزداد لخوض التجربة الاجتماعية خاصة فيما يتعلق بموضوع المرأة وكذلك الرغبة في الوصول إلى عمق الظاهرة وتحليل الواقع الاجتماعي والسياسي، حول قضية المشاركة السياسية للمرأة في المجالس المنتخبة وخاصة بعد صدور القانون العضوي2012، الذي وسع حظوظ مشاركة المرأة في المجالس المنتخبة، وخصوصا بعد تطبيق نظام الكوتا (الحصص) الذي تحدى مجمل الأعراف والتقاليد الثقافية والاجتماعية، برفع النسبة التمثيلية للمرأة الجزائرية، والسؤال الذي يطرح نفسه هو أي ممارسة وأي تمثيل؟ هنا نقف عند مصطلح التمثيل السياسي عند (موريس ديفرجيه) حيث يشير إلى نقطة مهمة في إطار عرضه التاريخي لمفهوم التمثيل السياسي والذي ارتبط ظهوره بانقراض الديمقراطيات المباشرة في القرن السابع عشر والثامن عشر، حيث كان حجم سكان الدول صغيرة جدا. أما اليوم، في ظل الدول المعاصرة بحجمها الكبير، فإنها تصطدم بالاستحالة المادية في تطبيق الديمقراطية المباشرة، ممَّا

فرض إيجاد آليات بديلة تسمح بتوفير فرص المشاركة للمواطنين في صنع القرار السياسي، فتمّ الاعتماد على المفهوم القانوني للتمثيل في القانون الخاص، أي نظرية الوكالة المدنية، والذي بموجبه يوكل شخص ما (الموكل) لآخر (الموكل إليه) حق التصويت باسمه مع تحمل الطرف الأول لجميع تبعات الأعمال التي يقوم بها الطرف الثاني. إلا أن مفهوم التمثيل السياسي في القانون العام ابتعد كثيرا عن نظرية التمثيل القانوني الخاص، فاستعملت أشكالا شديدة التباين تحجب الميول السياسية المعارضة، ليميز بين العديد من أوجه التمثيل، كالتمثيل المجزأ مقابل التمثيل الوطني؛ الوكالة الإلزامية مقابل الوكالة التمثيلية؛ التمثيل القانوني مقابل التمثيل السوسيولوجي[1].

مع العلم أن التمثيل النسوي يعتبر إحدى أهم المؤشرات على مشاركة المرأة في الحياة السياسية والتي ينبغي مناقشتها بعقلانية بدلا من النظر إليها بمنظورات أيديولوجية، وهذا من أجل فهم وتحليل تواجد المرأة في الساحة السياسية، فحضور المرأة في الحياة العامة ومساهمتها السياسية من خلال الهيئات المنتخبة والمعيّنة أصبح حتمية اجتماعية، ذلك أن تطور المسار التاريخي يبرز أهم المجالات التي أعلنت فيها المرأة التحدي بدخولها عالمي الشغل والسياسة وبالتالي مشاركتها في تنشيط الحياة الاجتماعية والسياسية وكذا مشاركتها في تنمية الاقتصاد الوطني وتطوره.

توضح الأبحاث الوصفية التي تتبع تحركات المرأة عبر مختلف الميادين التي نشطت فيها بحماس وفاعلية؛ فكما نعلم أن المشاركة السياسية هي عملية اجتماعية بالأساس، وهي عملية ديمقراطية تعمل على تحديد هوية الفرد والأدوار التي يؤديها في المجتمع كمشاركته في عملية صنع القرارات السياسية، وهذا معناه، ديمقراطية وحرية المشاركة المباشرة أو غير المباشرة في مختلف مستويات الهيئات والمؤسسات الدستورية على المستويين المحلي والمركزي، وسواء كانت تلك الهيئات يسيرها أفراد منتخبون أو أفراد معيّنون، لأن المشاركة السياسية تعتبر أهم معيار لوجود حياة ديمقراطية في ممارسة السياسية سواء في المؤسسات الأسرية أو الدينية أو المهنية. بالتالي، المشاركة السياسية في الحياة العامة في مختلف الميادين تمكن الأفراد من كلا الجنسين من الاطلاع على أوضاع البلاد في كافة المجالات ومن ثمة المساهمة في تقديم الحلول للمشاكل المطروحة

[1] موريس ديفرجيه المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى ترجمة جورج سعد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع الطبعة الأولى 1992، ص 58-641.

والمشاركة في صنع القرارات من موقع شغل وظائف ضمن الهيئات التمثيلية والمعيّنة للدولة.

5. تعريف الكوتا (نظام الحصص):

هو تقنية تنحو إلى تحديد نسبة معينة للنساء المرشحات في الانتخابات المجلس النيابي أو مجلس الوزراء أو تخصيص عدد مقاعد في السلطة التشريعية ضمانا لحد أدنى للتمثيل ب 30%. والهدف من نظام الكوتا هو التعجيل بعملية اندماج النساء في ساحات العمل السياسي على أساس أن تحقيق التوازن في النوع الاجتماعي هو في حد ذاته هدف المؤسسات الطامحة لبناء الديمقراطية ونظام الكوتا هو كذلك نظام أريد به توفير فرص لعدد من الفئات الأقل حظا داخل المجتمعات من قبيل النساء والسود والأقليات وذوي الاحتياجات الخاصة، وهو أنواع: [1]

6. أنواع الكوتا الانتخابية:

نظام الكوتا على عدة أصناف، فهناك نظام الحصص المحدث لموجب الدستور؛ ونظام الحصص المحدث بمقتضى القانون الانتخابي، وهما معا يسمحان بتنافس النساء على عدد أو نسبة من المقاعد المخصصة ثم نظام الحصص الحزبي الذي يقضي بترشيح نسب محددة من النساء في اللوائح الانتخابية المحلية أو البرلمانية، ويمكن لهذا الأخير أن يكون اختياريا في سياق توافقي أو إجباريا بموجب نص قانوني.

وقد حظيت هذه التقنية باهتمام ملفت داخل مختلف الأقطار المتقدمة منها والنامية التي ضمنتها في دساتيرها أو قوانينها الانتخابية أو الحزبية؛ فأزيد من ثمانين دولة تعتمد هذا النظام على امتداد مناطق مختلفة من العالم في كل من إفريقيا (جنوب إفريقيا، إريتيريا، غانا، السنغال، رواندا، بوركينا فاسو، ..) وأمريكا اللاتينية (الأرجنتين، البرازيل، المكسيك) وأوروبا (إسبانيا، بريطانيا، بلجيكا) وآسيا (بنغلاداش، باكستان، سريلانكا، الفلبين، أندونيسيا.

سلطة التطبيق	على مستوى		
	الساعيات للترشيح	المرشحات	المنتخبات
القانون	لا يوجد	كوتا لنسبة المرشحات	مقاعد مخصصة

[1] مجلة مجلس الأمة العدد خمسون جانفي فيفري 2012، ص 35

اختيارية من قبل الحزب	كوتا للساعيات في الترشيح	كوتا لنسبة المرشحات	مقاعد مخصصة

جدول (1): يوضح مستويات تطبيق نظام الكوتا.

ولكن بؤرة التركيز من خلال هذا الطرح هي مسار المشاركة السياسية للمرأة، وكذا طبيعة الثقافة السياسية المتشبعة بها والتي يعمل المجتمع بصفة كبيرة إما على تقويتها أو إضعافها، خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع المرأة وبسياسة الجزائر وثقافة الحزب الواحد. لقد اتسمت الحياة السياسية منذ الاستقلال إلى غاية الإقرار بالتعدد في دستور 1989 باحتكار المجال السياسي والإعلامي والنقابي من قبل الحزب الواحد (حزب جبهة التحرير الوطني)، ثم تلتها فترة بعد سنة 1989 من صدور الدستور المذكور آنفا فترة التعددية السياسية والإعلامية والنقابية، متبوعا بانفتاح اقتصادي تمثل في تحرير التجارة الخارجية. فكيف تمثلت هذه الإجراءات في البرلمان الجزائري؟

7. دور البرلمانيات في العملية التشريعية والسياسية:

تُعدّ الجزائر من الدول السباقة والرائدة في مجال تعزيز المشاركة السياسية للمرأة من جهة، وحماية حقوقها، لاسيما ما يتعلق بمحاربة كل أشكال العنف ضدها من جهة أخرى، ويمكن تلخيصها في مجمل مبادئ المساواة بين الجنسين وحماية المرأة من أي أشكال التمييز، ففي القانون 90-11 الذي صدر في سنة 1990 الخاص بعلاقات العمل ساوى بين المرأة والرجل في الأجور، وقانون الأسرة المعدل في 2005 والذي عزز حقوق المرأة في الأسرة، الأمر 05-02 الذي أصدر في 2005 والذي منح للأم من جنسية جزائرية حق منح جنسيتها لأطفالها المولودين من أب أجنبي، والقانون العضوي رقم 12-03 الذي صدر في سنة 2012 والذي حدّد كيفية توسيع تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة بتطبيق نظام الكوتا الذي حدد بين 20و 50 بالمائة حسب عدد المقاعد المتنافس عليها، بالإضافة إلى القانون الذي يلزم الأحزاب بإدراج نسبة من النساء في مختلف الهياكل كأعضاء ومؤسسين ومؤتمرات وقياديات، زد على ذلك، قانون النفقة للأمهات المطلقات الحاضنات والقانون الذي صدر في مارس2016 بإلزام الدولة بترقية التناصف بين الرجال والنساء في سوق الشغل وتشجيع ترقية المرأة في مناصب المسؤولية في الهيئات والإدارات والمؤسسات[1].

[1] الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة: المرأة في التشريع الوطني، الجريدة الرسمية، مصنف 2009

فيما يتعلق بالتصنيف الدولي حسب نسبة تمثيل المرأة في البرلمان الذي أجري في أكتوبر2016، صنفت الجزائر في الرتبة الأولى عربيا، 12 في القارة الإفريقية، و40 على المستوى الدولي. وتقدر نسبة التواجد النسوي في المجلس الشعبي الوطني ما يناسب 31.6 بالمائة.

هذا التطور في المسار التاريخي للجزائر كان له تأثير كبير على تحرير المرأة عن طريق التعليم والعمل وولوجها ميادين الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، مما أكسبها وعياً متزايداً بدورها باعتبارها تمثل نصف المجتمع لها حق تمثيله في جميع الهيئات الوطنية الدستورية والمشاركة في إعداد القوانين والعمل على تطبيقها. وقد اكتسبت المرأة من خلال مسارها التاريخي واندماجها في الحياة السياسية والمهنية ثقافة سياسة تشكلت من خلال تجاربها واحتكاكها بمحيطها الداخلي وانفتاحها على ثقافة العالم في مجالات مختلفة مما أهلها للخوض معركة التمثيل والنضال والتسيير والمشاركة في الحياة السياسية. وهذا الأمر ما كان لها أن تناله خلال فترة النظام السياسي الأحادي. لقد مثلت فترة التعددية سنة 1989 قطيعة مع حقبة الأحادية التي تميزت باحتكار المجال السياسي والإعلامي والاقتصادي من قبل النظام السياسي القائم على الحزب الواحد. وبعد فترة التعددية فتح الباب واسعا لجميع القوى الاجتماعية في المجتمع لتنظيم نفسها ضمن "جمعيات ذات الطابع السياسي" كما يسميه دستور 1989، والتنصيص على حرية التفكير والتعبير والتنظيم والاحتجاج لجميع المواطنين.

لقد أصبح منذ فترة التعددية المجال مفتوحا لجميع القوى الاجتماعية، بما فيها المرأة للدخول في المعترك السياسي والانخراط إلى جانب الرجل في الأحزاب السياسية التي تتوافق مع قناعتها وتتفق مع برامجها وتوجهاتها الأيديولوجية، وكذا تأسيس جمعيات أو الانخراط فيها سواء كانت تلك الجمعيات ذات طابع سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، فالتحوّلات العديدة التي مرّ بها المجتمع مكنت المرأة من التعليم في جميع مراحله ونالت من خلاله المراتب الأولى متفوّقة بذلك على الرجال، بالإضافة إلى دخول المرأة في سوق العمل، إما كعاملة أجيرة أو موظفة أو مسئولة في مختلف هياكل وأجهزة ومؤسسات الدولة، بحيث لا يوجد ميدان يخلو من حضور المرأة فيه. هذا الحضور الشامل للمرأة في جميع الميادين عمل على تحطيم النظرة التقليدية التي سادت في مخيال المجتمع عن مكانة ودور المرأة باعتبارها كائنا قاصرا ينحصر دوره في الإنجاب وتربية الأطفال والاهتمام بالبيت، خاضعة للسلطة الأبوية معدّة لإنتاج النموذج العائلي

التقليدي، وهي نظرة سائدة في الأسرة والمدرسة والإعلام ومختلف الأدبيات التراثية التقليدية.

من شأن هذه الصيرورة من التحرّر التي تحصلت عليها المرأة الجزائرية إن تفرز لديها نوعا من الوعي بقضايا المجتمع المختلفة مما يمكنها من المساهمة في تشيّيد الاقتصاد الوطني والمشاركة في إنتاج ونشر الأفكار عبر مختلف المصادر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويجعلها تكتسب القيم والاتجاهات السياسية والأنماط الاجتماعية المختلفة، وبالتالي، بناء مقومات المواطنة السياسية للمرأة باعتبارها فاعلا أساسيا في تنشيط الحياة السياسية الوطنية، وبوصفها مواطنةً يحق لها المشاركة في تسيير الشأن العام في إطار مجتمع منفتح، وفي ظل المؤسسات القائمة على مبادئ ديمقراطية تقوم أسسها على القانون الذي يضمن الحريات ويكفل حقوق جميع المواطنين دون تمييز حسب الجنس واللون واللغة والدين والعرق...

المرأة بعد تخطيها هذه المراحل الصعبة في نضالها السياسي والاجتماعي ستجد نفسها تكافح في ظل الواقع الاجتماعي المبني على المساومات والهيمنة الذكورية التي مازالت سائدة في ذهنيات وعقول وسلوكيات الأفراد في المجتمع الذكوري الذي مازال ينظر للمرأة من منظور الفروق الجنسية البيولوجية، بدل اعتبارها كائنا اكتُسبت هويته وشخصيته اجتماعيا وثقافيا، مما يجعل الفروق الطبيعية تتقلص بين الجنسين لتصبح تقوم بما يقوم به الرجل. ورغم ذلك، فإن الثقافة الأبوية لا ترى المرأة كمواطن يتساوى في الحقوق والواجبات مع الرجل بل تنظر إليها كامرأة بما يحمله المجتمع من تصورات وتأويلات لجنسها الأنثوي[1].

بغض النظر عما يمكن أن تساهم به من أفكار وأعمال تتعدى في بعض الأحيان إنتاج الرجل، فيبدأ النضال من أجل المساواة الاجتماعية والسياسية، كما يجب ألا ننسى إحدى أهم المنعرجات التي دافعت على حقوق المرأة عالميا ودعمت حصتها في المجالس الانتخابية، وإن كان لا يعبر عن المساواة المطلوبة إلا أنه يعمل على إدماجها في مراكز صنع القرار السياسي، وتعزيز المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية خاصة في ضوء ما أكدته البيانات والتقارير الدولية والإقليمية من تدني نسبة المشاركة للمرأة.

[1] بداش وردة، المرأة الجزائرية والمشاركة في صنع القرار السياسي خلال الهياكل التعينية والانتخابية، دراسة حالات في البرلمان الجزائري، شهادة الليسانس في علم الاجتماع السياسي 2006، جامعة وهران السانية.

لهذا نحن بصدد تحليل واقع المشاركة السياسية للمرأة باعتماد فرضية الإرادة السياسية الحقيقية للرقي بمكانة ودور المرأة في صنع القرار السياسي، ما يفسح لها المجال للمشاركة الفعلية، بتغيير طبيعة نضالها السياسي في المجتمع لكي تستطيع أن تعبر عن وجودها عن طريق الأحزاب السياسية عبر الانتخابات واعتلاء الهياكل الانتخابية. مع العلم أن التمثيل الرمزي للمرأة هو نتيجة للتسوية بين الاستراتيجية الحديثة والاستراتيجية التقليدية، هذه التسوية أتت من خلال الخطاب القانوني للدولة، ذلك الخطاب الذي ينادي بالمساواة بين الجنسين في كل المجالات والخطابات الرسمية التي تقتلع المرأة من مجال العلاقات التقليدية وعلى ازدواجية هذا الميدان (الحداثة – التقليد) تتطور هذه المقومات.

إذن خطاب الدولة يطالب بالمواطنة الفعلية والكاملة كمؤشر للتطور والحداثة وذلك بالتوجه للتمثيل النسوي الرمزي في المؤسسات المحلية والهيئات التشريعية وبالحضور العابر الرمزي للمرأة ضمن الهيئات الحكومية.فكيف لنا إذن أن نفسر هذه الثنائية في التصرف، فمن جهة المجتمع بثقل ثقافته وقيمه ومن جهة أخرى الإدارة الحكومية التي تعمل وبصورة منتظمة على تقوية وتغذية هذا التناقض؟

فكلما حققت المرأة تقدما إلا وأعيد إنتاج الفروق الجنسية بشكل مختلف. فمثلا إذا زادت نسبة الحصص الممنوحة قانونيا للمرأة في البرلمان وجدنا نقص في التمثيل والمشاركة الفعلية في الإرادة الحكومية، بهذا تؤطر هذه الأخيرة وجود المرأة في هذه الهياكل من أجل متابعتها ومراقبة تحركاتها وتجميد أفكارها وجعلها تعيد إنتاج أفكار عوض أن تغير وتنتج، فتجد المرأة نفسها تمثل فقط مصلحة شخصية ولا تعبر عن قضية شاملة للمرأة. هذا التعبير يأخذ شكلا جديدا بنفس الأفكار السابقة وكأنها معادلة رياضية لها منطق واحد وتختلف وتتعدد طرق الوصول إليها. فالإرادة السياسية تضبط بقوانينها بحبكة تسير المجتمع والفرد، والمواطن يستهلك ما هو موجود وينتج ما هو متوقع بطريقة آلية، وهكذا هو واقع المرأة الجزائرية في خضم النضال الاجتماعي والسياسي، وهذا المنطق تنتجه الأسرة الجزائرية ويأخذ أبعاده في المجتمع على أساس البنائية الوظيفية.

- المرأة في البرلمان الجزائري:

يتسم عدد النساء في البرلمان الجزائري بعدد جد ضئيل ويتضح ذلك في الجدول أدناه.

جدول رقم 2 يبين المشاركة النسوية في المجلس الوطني الشعبي من الاستقلال إلى غاية 2012

الفترة الزمنية	مجموع أعضاء البرلمان	مجموع التمثيل النسوي	نسبة التمثيل
1962	196	10	%5.10
1964	138	2	%1.45
1982-1977	273	10	3.66%
1987-1982	285	5	1.75%
1992-1987	296	7	2.36%
1994-1992	60	6	10%
1997-1994	192	12	6.25%
1998-1997	285	15	5.26%
2001-1998	429	31	7.23%
2004-2001	533	20	3.75%
2007-2004	533	30	5.63%
2010-2007	533	36	6.75%
2012-2010	525	38	7.24%

يتضح من الجدول أن أعلى نسبة للمشاركة النسوية في البرلمان الجزائري وصلت إلى 10بالمئة وأقلها 1.75بالمئة. أن القوائم التفصيلية لأعضاء البرلمان، توضح لنا أن هناك 124 امرأة مثلت نساء الجزائر في قبة البرلمان الغرفة السفلى الممثلة عبر مراحل مختلفة في المجلس التأسيسي 1962 ثم المجلس الوطني 1964 ثم المجلس الشعبي الوطني 1982-1997 و1987-1982 ثم المجلس الوطني الانتقالي 1997-1994 ثم المجلس الشعبي الوطني 1997-2002 و2002-2007 و2011-2007. نجد أن عدد التمثيل النسوي في البرلمان الغرفة السفلى في مختلف مراحل حياتها من 1962 إلى ديسمبر 2011 كان 117 امرأة فقط، كن ممثلات عن نساء الجزائر.[1]

لهذا غالبا ما تكبح إرادة المرأة وتشل أفكارها لأنه من الصعب تخطي العوائق التي لا تظهر. فالمرأة الجزائرية تجد نفسها أمام الواقع الاجتماعي والممارسة الاجتماعية التي تصف النساء بعدم المعرفة السياسية وعدم القدرة على إدارة الشؤون السياسية، ورغم تواجد المرأة في هذه المجالس إلا أن هناك فئة كبيرة من المجتمع مازالت تنظر إلى المرأة بصفة دونية. فرغم ارتفاع عدد الأحزاب واستقطاب أكبر عدد من النساء، ناهيك

[1] مجلس الأمة: خطوة لإرساء الحكامة، العدد 50 فيفري 2012، ص43

عن القوائم الحرة، إلاّ أن الواقع السياسي والمشاركة السياسية للمرأة تزداد تعقيدا.ولتعزيز هذا التواجد للمرأة لجأ النظام السياسي في الجزائر إلى تبني نظام الحصحصة لزيادة تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة فما هو نظام الحصحصة؟

- تقييم:

تعتمد التجربة السياسية للمرأة في الجزائر على الدعم المتواصل للإرادة الحكومية في توسيع حظوظها للتوصل إلى الفوز بالمقاعد النيابية أو الحكومية التعيينية معناه الكوتا كأداة لتمكين المرأة سياسيا.

كذلك هناك تطور في التواجد أكثر منه تطورا في الأداة والفاعلية في المشاركة تمكنت المرأة الجزائرية من تخطي أكبر العقبات بفضل الإرادة الحكومية وهي التواجد نسبي أعلى من المجلس المنتخبة ومراكز أخذ القرار ما سوف يؤدي إلى تغيير العقليات والذهنيات للمجتمع بصورة تدريجية وما يؤدي إلى نشوء الوعي التكويني السياسي لدى المرأة وذلك تشكيل برلمان جديد الذي قفز من النسبة التمثيلية للمرأة 7 بالمئة إلى نسبة 31 بالمئة في ماي 2012 بفضل الكوتا المختصة للمرأة.

من مجموع 462 نائبا تحصلت النساء على 120 مقعدا في البرلمان الجديد، وتراجعت نسبة النساء من مجموع 146 برلمانية خلال البرلمان المقتضى الى النسبة المذكورة بفارق 26 برلمانية.

تراجع عدد النساء في البرلمان الجديد الناتج عن الانتخابات البرلمانية التي جرت في 4 من ماي الحالي الى 120 امرة من مجموع 462 نائبا، هو ما يعادل نسبة تمثيلية تعادل ما يقارب 26 بالمئة وذلك مقارنة ب 146 امرأة في البرلمان السابق الناتج عن انتخابات 2012 والتي قاربت نسبة 32 بالمئة.

فالجزائر تحتل المرتبة 29 على المستوى العالمي بخصوص التمثيل النسوي في البرلمان، على الرغم من تراجع نسبة المشاركة من 31 بالمئة الى 26 بالمئة في انتخابات 2017 الأخيرة وأتت التونسيات الثانية عربيا على مستوى المشاركة النيابية تحت قبة البرلمان.

التجربة النيابية في الجزائر هي تجربة جديدة ناشئة تعمد إلى تطبيق الإصلاحات في كل المجالات في الحياة العامة ومن بينها قضايا المرأة وبالأخص المشاركة السياسية والتمثيل النيابي. إلا أن هذه الدراسة تخصص ضعف المشاركة النسوية في التجربة البرلمانية للمرأة الجزائرية في اللجان والمراكز ذات الأهمية إلا أنه الأحزاب السياسية هي العائق

الكبير الذي يسيطر عليها الجنس الذكري الذي يمنع المرأة من بلورة القوانين والمساهمة في التأثير على المشهد السياسي العام.

إذن ضعف المؤسسة التشريعية أدى بالتالي إلى ترجمة ضعف المشاركة الفعلية للمرأة لما لم يطرأ من تغير في معالجة مشاكل وقضايا المرأة على الرغم من أن بينت الدراسة تغيير جدري في نسبة المشاركة ورفع المستوى التعليمي لا يزال حضورها صوري نظرا للانتماء السياسي وإلى الضغوطات التي يفرضها الحزب الذي ترشحت فيه.

أما البناء السياسي فقد اقتصر على التمثيل النسبي للمرأة وتفوق الرجل دائما في الكم والكيف داخل أجهزة المجلس الشعبي الوطني رغم تزايد عدد مشاركتها حاليا إلا أنه لا تقدم أي حلولا لمشاكل المرأة السياسية الاقتصادية والاجتماعية وكذا الثقافية فهي تحتل هذه المناصب التعيينية والمناصب الانتخابية صورة شكلية للرأي العام العالمي وتبقى مشاركتها محتشمة في ظل كل النزاعات السياسية الموجودة وكل الاختلافات النظرية. وكذا الحصار الذي تقيدها بها العراقيل الاجتماعية الذي تفرضه النزعة الذكورية.

لذا يجب الرفع من نسبة التمثيل للمرأة في الهياكل القيادية لزيادة حظوظها لتبرهن أنها قادرة على تفعيل حضورها داخل الأجهزة البرلمانية فمهما حاولت أن تطرح قضايا وانشغالات المرأة لقلة عددها النسبي الحالي لن تستطيع أن تتقدم مقارنة بالرجل الذي لزال يهيمن على الرتب العليا لنفسه ولم يتنازل عنها فرفع المشاركة السياسية للمرأة من النسبية إلى المناصفة يجعلها تستند لزميلاتها في النضال والاتحاد معهم لتقديم مهام جلية وتأدية مسؤوليات المنوطة بهن مثلها مثل الرجل لكن لابد من التنشئة السياسية السليمة للتأثير على سلوك البرلمانيات وفاعلية أدائهم وتطبيق ميثاق وجهاتها وانتماءها السياسي داخل قبة البرلمان.

المراجع:

1. بداش وردة: المرأة الجزائرية والمشاركة في صنع القرار السياسي خلال الهياكل التعيينية والانتخابية، دراسة حالات في البرلمان الجزائري. وهران: جامعة وهران السانية 2006.
2. سعاد بن جاب الله: المشاركة السياسية للمرأة العربية امام التكريس اللفظي للمواطنة تونس، المعهد العربي لحقوق الإنسان, 2004.
3. سعاد يوسف نور الدين: المرأة العربية في البرلمان، التمكين الجنسي. بيروت: دار النهضة العربية 2006.
4. موريس ديفرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
5. مجلس الأمة: خطوة لإرساء الحكامة، العدد 50 تصدر كل شهرين، الجزائر، فيفري 2012
6. الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة: المرأة في التشريع الوطني، مصنف 200

التدين في الإسلام بين التطرف وثقافة الوسطية

د. بن علي محمد

المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2018/01/28 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

ركزت هذه الدراسة على موضوع: ثقافة الاعتدال والتسامح ويرجع ذلك إلى تزايد ظاهرة العنف والتطرف، خاصة إذا اقترنت بالتدين، وأصبح الفهم الخاطئ لهذا الأخير هو المحرك لموجات العنف والتطرف، واليوم يشهد عالمنا مرحلة من الوهن عجز فيها عن تحويل الاختلاف إلى طاقة للإبداع. خاصة وأن التطرف– سياسيا واجتماعيا ودينيا- أصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها، لذلك أصبح العمل على ترسيخ ثقافة الوسطية، أكثر من ضروري، كونها العنصر الأساسي في ترسيخ الاستقرار الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: الدين، التدين، الوسطية، التطرف.

Abstract :

this study focused on the topic: Culture of moderation and tolerance This is due to the growing phenomenon of violence and extremism ,Especially if combined with religiosity, and the wrong understanding of the latter became the engine of waves of violence and extremism.

Today our world is witnessing a phase of debility.In which he was unable to transform the difference into energy for creativity. Especially since extremism - political, social and religious - has become a reality that cannot be ignored Therefore, the work of establishing a culture of moderation has become more than necessary ,Being a key element in establishing social stability

keywords: Religion, religiosity, moderation, extremism.

مقدمة:

ترمي محاولة البحث لاستعادة معالم الوسطية- فكرًا وسلوكًا- التي غيبتها سلوكيات لا تمت بصلة لهويتنا ومرجعيتنا. ومن جهة ثانية للكشف عن مزالق خطابات الإقصاء والعنف، التي تمثل المقابل العيني لغياب ثقافة الوسطية والتسامح، والتي تعمل على تعطيل وعرقلة حركية المجتمع وتطوره، لأن صاحبه أسير تفكيره المتصلب، الرافض لمبادئ التعايش السلمي مع الآخرين.

فرغم أهمية مفهوم الوسطية، إلا أنه عادة ما يرتبط بحثه بالإطار الديني، ولم يتم بحثه اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا بعمق. علما أن عودة هذا المصطلح للمجال التداولي كانت في سياق" مواجهة " التطرف والعنف الذي أصبح نهجاً للعديد من الحركات الإسلامية في العقود الأخيرة، وعليه يمكن القول أن عودة المصطلح كانت مشحونة بالانشغال السياسي آنذاك.

واليوم يشهد عالمنا مرحلة من الوهن عجز فيها عن تحويل الاختلاف إلى طاقة للإبداع، خاصة وأن التطرف – سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا- أصبح حقيقة لا يمكن تجاهلها، لذلك أصبح العمل من اجل ترسيخ ثقافة الوسطية، أكثر من ضروري كونها العنصر الأساسي في ترسيخ الاستقرار الاجتماعي.

إشكالية البحث:

كيف يمكننا بناء ثقافة الوسطية في ظل الواقع المأزوم؟

مفاهيم البحث:

1. مفهوم الدين:

- **لغة**: مشتق من الفعل الثلاثي: **(دان)**، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا تعدى بنفسه يكون **(دانه)** بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه.

كما يعني يعني العادة أو الشأن، وقد يعني الطاعة والتعبد، ومنه جاء لفظ الدَّيّانُ، بمعنى الحكم أو القاضي، والدَّيّانُ اسم من أسماء الله[1].

- **اصطلاحا:** هو الخضوع والانقياد قبال برنامج أو مقررات معينة. ويقرب منه الطاعة والتعبد والمحكوميَّة والمقهوريَة والتسليم مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزاء[2]، فالدين عموماً هو عبارة عن استرضاء أو استمالة قوى تفوق قوة الإنسان يعتقد أنها توجه وتتحكم بسير أمور الطبيعة والحياة البشرية...وهو(الدين) يتشكل من عنصرين: العنصر النظري وهو الإيمان بالقوى العليا والعنصر العملي وهو محاولة إرضاء تلك القوى[3].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت،(ب، ت)، ص338.

[2] حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القران الكريم، مج3، مركز نشر آثار اللعلاّمة المصطفوي، طهران، إيران ط1385،1هـ، ص309- 312.

[3] جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، تر، نايف الخواص، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص79

"فالإنسان مهما علا فكره وقوى عقله، أو ضعفت فطنته وانحطت فطرته، يجد نفسه انه مغلوب لقوة ارفع من قوته...وانه محكوم بإرادة تصرفه وتصرف ما هو فيه من العوالم...فمنهم من تأولها ببعض الحيوانات لكثرة نفعها أو شدة ضررها، ومنهم من تمثلت له في بعض الكواكب لظهور أثرها...ومنهم من تبدت له أثار قوى مختلفة في أنواع متفرقة تتماثل في أفراد النوع وتتخالف بتخالف الأنواع فجعل لكل نوع إلها"[1]

2. **مفهوم التدين:** هو التقيد والالتزام بالأوامر والنواهي التي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة، وموقفا معينا من الكون والحياة بصفة عامة"[2]. وهذا ما أشار إليه الدكتور عبد المجيد النجار، في كتاب "فقه التدين فهما وتنزيلا" بقوله: أما التدين فإنه بما هو كسب إنساني في تكييف الحياة بتعاليم الدين يتصف بالمحدودية والنسبية؛ ذلك لأن الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية، متمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبه من جهة أخرى، فإذا هو يحقق في التدين قدراً من مطلوبات الدين، يتناسب مع ما يمضي فيه من الجهاد لترقية الذات، وتزكية المجتمع واستثمار الكون اقتراباً في ذلك من الله تعالى بما يبلغ من رضاه، ولكنه على أية حال لا يبلغ في تدينه تحقيق الدين الكامل، فإن طبيعته الذاتية وواقعه البيئي لا يسمحان ببلوغ تلك الدرجة، وقدره أن يكون كادحاً إلى ربه بالتنامي في التدين حتى يلاقيه في الدار الآخرة دون أن يبلغ من الدين مطلق الكمال.

3. مفهوم الثقافة:

- **المعنى الاشتقاقي:** تحيلنا الموسوعات والقواميس المتخصصة، إلى أن أصل الكلمة الفرنسية culture ينحدر من الكلمة اللاتينية .culture، والتي اشتقت بدورها من الجذر اللاتيني .colere، الذي تفرعت عنه ثلاث دلالات هي:culte، بمعنى العبادة والتقديس وكلمةcolunus، بمعنى اعمار الأرض، وكلمة cultura ، بمعنى حرث الأرض وزراعتها.

وفي أوائل العصور الحديثة بدأت تستعمل في الانجليزية والفرنسية بمدلوليها المادي والعقلي، مع إضافة الشيء المقصود تنميته (la culture du blé- la culture des lettres) . فلما كان القرن الثامن عشر اخذ الكتاب الفرنسيون...يطلقون هذه اللفظة إجمالا دون

[1] محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1، 1994، ص98

[2] عبد المجيد النجار ، فقه التدين فهما وتنزيلا، سلسلة كتاب الأمة، العدد22.ج1

إضافة إلى شيء معين، وغدت(culture) بهذا المعنى المطلق تدل على تنمية العقل والذوق[1]. ورغم تنوع الدلالات إلاّ أن الاشتقاق الأخير بقى متداولا بشكل لافت وعمّ استعماله بفضل الكلمة القريبة منه (agri culture) [2].

أما قواميس اللغة العربية فتحيل القارئ إلى مجموعة من التعاريف لا تربطها صلة بما ذكرناه سابقا.بل هي ذات صلة بالمعنى المستحدث للكلمة والذي يفيد العناية بالإنسان بالتثقيف والتهذيب والتقويم والإصلاح...الخ

- **اصطلاحا:** الثقافة من وجهة النظر الانثروبولوجية، هي مجمل التراث الاجتماعي، أو هي أسلوب حياة المجتمع، وعلى ذلك فلكل شعب ثقافة، بمعنى أن له أنماط معينة من السلوك والتنظيم الداخلي لحياته، والتفكير والمعاملات التي اصطلحت عليها الجماعة في حياتها، والتي تناقلتها الأجيال المتعاقبة عن طريق الاتصال والتفاعل الاجتماعي، وعن طريق الاتصال اللغوي والخبرة بشؤون الحياة والممارسة لها[3].

بينما يعرفها مالك بن نبي بأنها" المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، وهكذا نرى هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات المجتمع مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد[4].

4. الوسطية:

- **لغة:** الوسط هو الذي تكون نسبة أحد الطرفين إليه كنسبته إلى الطرف الأخر. قال ابن منظور: وسط الشيء: ما بين طرفيه. ومنه أن كل خصلة محمودة لها طرفان مذمومان، فإن السخاء وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والإنسان مأمور أن يتجنب كل وصف مذموم، ويتجنبه بالتعريّ منه والبعد منه[5].

---

[1] قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دراسة في ماهية الحضارة واحوالها وفي الواقع الحضاري، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981، ص38،33

[2] عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص17.

[3] سامية حسن الساعاتي الثقافة والشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،1983، ط2، ص27.

[4] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصابور شاهين وعمر المستكاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (ب، ط)، 1979، ص83.

[5] ابن منظور، مرجع سابق، مج15، ص210 .

- **اصطلاحا:** تعني حالة محمودة تعصم الفرد من الميل إلى جانبي الإفراط والتفريط، أو هي التوازن والتعادل بين الطرفين بحيث لا يطغى طرف على آخر، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا تقصير، وإنما إتباع للأفضل والأعدل والأجود والأكمل".

5. ثقافة الوسطية:

تعني في ابسط تجلياتها، "التوازن" ونعني بها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه.مثال الأطراف المتقابلة أو المتضادة: الروحية والمادية، والفردية والجماعية والواقعية والمثالية والثبات والتغير، وما شابهها. ومعنى التوازن بينهما: أن يفسح لكل طرف منها مجاله، ويعطي حقه بالقسط أو بالقسطاس المستقيم، بلا وكس ولا شطط، ولا غلو ولا تقصير، ولا طغيان ولا إخسار"[1].

- التطرف:

- **لغة:** جاء في" لسان العرب "رجل طرف ومتطرّفٌ ومستطرف :لا يثبت على أمر[2].

- **اصطلاحا:** التطرف هو استجابة تنحرف سلبا أو إيجابا عن المتوسط، وهو يعني ما تجاوز حد الاعتدال، أو الانحراف عن المتوسط بالزيادة أو النقصان، وهو "يشير إلى الشدة أو المبالغة أو الصرامة أو الإفراط أو المغالاة والذهاب في أي موضوع أو في أي سلوك إلى أقصى الأطراف، أو الذهاب إلى أبعد الحدود أو الوصول إلى نهاية الطريق أو إلى نهاية الطرف الآخر، أو البلوغ إلى الدرجة القصوى في السلوك أو في الاتجاهات والعقائد والآراء والأفكار، واتخاذ أو انتهاج الإجراءات المتطرفة"[3].

ظاهرة التطرف ما هي إلا صورة من صور الرفض الاجتماعي والاحتجاج على غياب العدالة التوزيعية بصورها في نظام المجتمع، فالفكر المتطرف غالبا ما ينشأ في بيئة منعزلة لا تسمح بالحوار والتجديد، ولهذا يلجأ المتطرفون إلى شن حرب مدمرة على البناء السياسي الذي تعيش فيه الأفكار المقيدة لحريتهم، ولا تعطيهم الفرصة للتعبير عن أفكارهم ومشكلاتهم، ولهذا فالفكر المتطرف عنوان للاغتراب السياسي والاجتماعي. واليوم تجتاح العالم اليوم موجة من التطرف، وهو تطرف عملي سلوكي في معظم الأحوال، يعبر

[1] القرضاوي يوسف، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011، ص13.

[2] ابن منظور، مرجع سابق. مادة: طرف

[3] كميلية عواج، التطرف الديني وأثره على التماسك الأسري، مذكرة ماجستير،2011، جامعة الحاج لخضر، باتنة، ص27.

عن نفسه بأعمال عنف موجهة، إما ضد الدولة وأجهزتها ومؤسساتها، وإما ضد فئة من فئات المجتمع، ويحرك هذه الموجة أنواع من الدوافع والحوافز، بعضها عرقي وبعضها ديني، وهي في جميع الأحوال ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي[1].

6. معالم الوسطية في النصوص الإسلامية المؤسسة(القرآن والسنة)

أ)- الوسطية في الخطاب القرآني.

اهتم الفكر الإسلامي، اهتماما كبيرا بالإنسان من جميع جوانبه بشمول وتكامل وتوازن، بحيث لا يطغى جانب على آخر، فالإنسان ليس تطورا طبيعيا بفضل تعقيد المادة وارتقائها، ولا هو تطور بيولوجي كما تشير النظرية التطورية، بل خلقه الله تعالى بقضائه وقدره، ووضع فيه آياته المعجزة.والإنسان بخصائصه المادية والروحية وحدة متكاملة، تحمل إمكانية العقل وإمكانية الاختيار وحرية الإرادة، ولذلك حمّله الله الأمانة والمسؤولية، قال تعالى: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**(الأحزاب، الآية:72).

يحمل القرآن الكريم، مفهوما متميزا عن طبيعة الإنسان وظيفته في الحياة، مفهوم يختلف عن أطروحات النظريات المادية والتطورية، قديما وحديثا، فالقرآن ينظر إلى الإنسان على أنه مخلوق لغاية، هي عبادته سبحانه وتعالى وإعمار الأرض، وتوجيه الحياة طبقا لأوامر الله.قال تعالى:" **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**(الذاريات، الآية:56)، فالناس مخلوقون وأن الله هو الذي أنشأ ذلك الخلق، فلم يخلقوه بأنفسهم، قال تعالى: "**مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا**" (الكهف، الآية:51)، وذلك يقتضي على البداهة والإنصاف، الاعتراف بسلطان أعلى قادر وحده على الخلق. والناس مخلوقون من نفس واحدة، هي نفس آدم عليه السلام.

وهذا يعني أنّه ليس لأحد من أبناء آدم، أن يدّعي الامتياز على أحد، لا من حيث الأصل التكويني، ولا من حيث الانتساب للقدرة الخالقة المصورة العليا، ووحدة الأصل الإنساني هذه يشترك فيها حتى الرسل والأنبياء، مع النّاس الذين أرسلوا إليهم، فكون

[1] كميلية عواج، المرجع والصفحة نفسها.

الرسول قد أوتيّ سلطانا لا يعني ذلك إخراجه عن إطار البشرية، وإنّما يعني فقط أنه قد صار بشرا رسولا، وإتّباعه حينئذ يكون واجبا على الآخرين لا لعنصره التكويني، ولكن إتباعا للمصدر الأعلى الذي اصطفاه، لأنّه لو كان هناك احتمال لوجود مصادر عليا أخرى تمنح السلطات والنبوءات لاختلط الأمر، ولا أمكن ألا ينعقد له تسليم. فإذا عرف الناس أصلهم التكويني، وأقرّوا بالسيادة العليا لمن له الخلق والأمر، وانعقدت أنفسهم على التسليم له بذلك، فتلك هي عقيدة الإسلام وأصل التوحيد، فالإتحاد من حيث الخلق التكويني في الأصل الإنساني الواحد. والإتحاد من حيث الموقف الإرادي، في الإيمان بالأصل المكون الواحد، والسعي في الاتجاه المسلم لأمر الله، كل ذلك يمثل رباطا بين الإنسان والله، وبين الإنسان والإنسان، ويكون أساسا للبناء الاجتماعي كله.

ولعلّ من دقائق المعاني التي ينبغي الانتباه إليها، أن آية التكريم من سورة الإسراء، جاءت في صيغة العموم، فالآية تشير إلى تكريم الله لبني أدم وليس لجماعة المؤمنين، أو لفئة معينة من الناس، فالتكريم هنا عام يشمل جميع البشر، وينسحب هذا المعنى إلى الماضي والحاضر والمستقبل، فالإنسان مكرم، بصرف النظر عن أصله ودينه وعقيدته، أو مركزه وقيمته في الهيئة الاجتماعي، ولا يملك أحد أن يجرده من كرامته، التي أودعها الله في جبلته وجعلها من فطرته وطبيعته، يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم، فالكرامة البشرية حق مشاع يتمتع به الجميع دون استثناء، وتلك ذروة التكريم وقمة التشريف.

ب)- الوسطية في السنة النبوية.

- البعد الإنساني في صحيفة المدينة.

تعتبر صحيفة المدينة[1] الناحية التاريخية، أول وثيقة سياسية دنيوية- في الحضارة الإسلامية- صيغت لأجل ترتيب العلاقات بين سكان المدينة، على اختلاف انتماءاتهم القبلية والدينية، وضعها الرسول وصاغها بنفسه، وهي من الوجهة القانونية، تعبر عن الدستور الذي اتفق أن تسير وفقه العلاقات داخل المدينة.لقد كانت الوثيقة بمثابة معاهدة يبن جميع بطون وعشائر يثرب، خاصة بعد اعتناق طائفة من الأوس والخزرج للإسلام، وبعد هجرة الصحابة وعيشهم في المدينة بجوار قبائل أخرى.

---

[1] ابن هشام، سيرة النبي(صلى الله عليه وسلم)،ج2، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1995،2، ص125

وهذا ينسجم مع الدور الذي كان يرجى أن يلعبه النبي في المدينة، فغاية نظام الصحيفة ترتيب العيش في المدينة لجميع سكانها، وليس تدبير شؤون المسلمين فحسب[1].

لقد جاءت جميع بنود الصحيفة، قائمة على الاحترام الكامل، لسيادة وحدة البطون والعشائر، فالعشيرة كانت آنذاك تحوز على الشخصية المعنوية والحقوقية، التي تأهلها للدخل في تحالفات ومعاهدات، لهذا لم تكن الصحيفة عقدا بين أفراد، وإنما كانت بين وحدات قبلية، تحترم سيادتها بموجب العقد احتراما كاملا، فقد أقرّ النص بهذا الصدد، أن كل عشيرة تبقى على ربعتها[2]، يتعاقلون معاقله الأولى، وهي مسؤولة عن كل عقل أو فداء يطال أحد أفرادها، وفي نفس الوقت تقرر بنود الصحيفة مبدأ النصرة داخل كل وحدة قبلية.

إن الأمر الذي يستدعي الانتباه في بنود الصحيفة، هو أنها أجرت العرف القبلي على مجوعة المهاجرين من قريش، وهذا أمر بالغ الأهمية، فقد عومل المهاجرون على أنهم وحدة قبلية قرشية ودخلوا في المعاهدة على هذا الأساس، ومن هذا يتضح أن الرابطة الدينية كانت في هذه الفترة رابطة معنوية، لم تتطور بعد إلى لغة اجتماعية.

إن القراءة المتأنية لنصوص الوثيقة، تبين البعد الجماعي –الحقوق العامة- للحقوق، الذي ينعكس على الأفراد، كما تنعكس الواجبات أيضا، لأن المجتمع في نهاية المطاف، هو مجموع الأفراد الذين يتكون منهم، فيناله ما ينالهم من خير، ويقع عليهم ما يقع عليه من شر، ومع ذلك جاءت الوثيقة تراعي حقوقا وواجبات خاصة، لأطراف الوثيقة خصوصا اليهود، الذين دمجوا بموجب هذه الوثيقة في النسيج الاجتماعي العام، وأصبحوا يمارسون حياتهم الطبيعية دون تمييز، يجري عليهم مايجري على سواهم، مع ضمان حرية تدينهم والمحافظة على أماكن عبادتهم، فلا يجوز لأحد اكراههم على اعتناق الدين الجديد-الاسلام-في مقابل ذلك تشترط الوثيقة عليهم، ألاّ يتحالفوا ضد الرسول صلى الله عليه وسلم أو ضد أي طرف من أطراف الوثيقة، وهذا البند كما هو ملاحظ يخدم مصلحة جميع الاطراف، ويحافظ على سلامة المدينة من أي عدوان

[1] الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2004، 92.
[2] ابن هشام، مرجع سابق، ص126

خارجي، كان يمكن أن يستغل حالة اللاتوافق بين مختلف مكونات المجتمع المدني آنذاك.

بالرجوع لنص الوثيقة، نستطيع الوقوف على أهم بنود الاتفاقية، وهي بنود راعت التركيبة الاجتماعية، لمجتمعات شبه الجزيرة العربية آنذاك، فالحياة الاجتماعية للعرب وقتها، كانت قائمة على العرف، أكثر من قيامها على القوانين المكتوبة، وهذا ماستثمره الرسول صلى الله عيله وسلم لتوطيد دعائم الدولة الاسلامية الناشئة آنذاك.

وهنا يجب تنبيه الدارس للوثيقة، أنه يجب أن تقرأ الوثيقة بلغة عصرها، لا بلغة عصرنا، فالوثيقة تعدّ بلغة فقهاء الدستور سبقا دستوريا[1] لامثيل له في تاريخ التشريع، خاصة وأنها تعرضت لمشكلات عويصة - ولاتزال الى يومنا هذا- مثل مشكلة المواطنة وتحقيق الانسجام، داخل مجتمع متعدد الإثنيات، فاعترفت للجميع بحق المواطنة، بشرط الإلتزام بالدفاع عن الدولة ومصالحها، وليس بشرط الإنتماء الديني، الذي لم تلزم الوثيقة به اليهود، ف"على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإنّ بينهم حق النصرة، على من حارب أهل هذه الصحيفة"[2].

إن المواطنة متاحة لكل من طلبها والتحق بإقليم المدينة، وأدى الذي عليه، أمّا الذين رفضوا ذلك – وإن كانوا مسلمين – فليس على الدولة من التزام تجاههم، وهم بذلك، وإن كانوا جزأ من الأمة عقائديا، فهم خارج نطاق الدولة سياسيا.قال تعالى: "**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**"(الأنفال، الآية:72).

لقد أعطى نص الصحيفة المعالم الكبرى لفكرة الدولة الاسلامية، فلقد أصبحت جميع العناصر التي عرّف بها الفكر السياسي مفهوم الدولة متوفرة.

- الشعب(المهاجرين، الانصار، القبائل المشاركة في التوقيع على الوثيقة).
-الإقليم الجغرافي، يثرب(المدينة المنورة فيما بعد).

---

[1] الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص95

[2] ابن هشام، مرجع سابق، ص129

- السلطة ممثلة في شخص النبي صلى اله عليه وسلم، باعتباره المرجعية العليا لفض المنازعات، فكل نزاع ينشب"بين أهل هذه الصحيفة، من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد جاءت صحيفة المدينة، متماشية مع نظرة الإسلام المتوازنة للإنسان، فهي تكفل حقوقه في توفير شروط الحياة الآمنة، داخل المجتمع الإنساني، وهي من جهة أخرى تحدد ما عليه من واجبات تجاه هذا المجتمع، وبهذا كانت الصحيفة الضامن الأساسي لتماسك المجتمع المديني آنذاك، حتى بعد أن نقض اليهود العهد وتمردوا على الوثيقة التي ارتضوا بنودها في البداية.

لهذا يمكن القول أن هذا النموذج المتوازن يمكن استثماره اليوم، وإعادة قراءته، قراءة معاصرة تتماشى وروح العصر وتقديمه لعالم اليوم، في وقت يغلب فيه الشطط والتطرف[1]، كما يغلب فيه الظلم والانتهازية، وسياسية الكيل بمكيالين، عند الحديث عن حقوق الإنسان، ذلك لأنّ حقوق الإنسان كما نصادفها في النصوص المؤسسة للرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان- القرآن والسنة- ترتبط بفكرة الواجبات ولا تنعزل عنها، لأن ضمان الحقوق وحدها دون واجبات، تجعل من الإنسان مخلوقا أنانيا نفعيا، لا يبالي بحقوق الآخرين، طالما استطاع تحقيق مصالحه.

7. ملابسات تراجع الخطاب الوسطي ..تنظيرا وواقعا.

أ)- على المستوي الديني.

ترتبط ظاهرة التشدّد كما هو معلوم بالتعصب الأعمى والانغلاق الفكري وعدم قبول الرأي الأخر، الأمر الذي يؤدي إلي سلسلة لا متناهية من العنف المضاد، الذي يؤدي في النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع، تعوقه عن تطوير ذاته[2]، كونه يلعب دورا خطيرا في التفرقة بين أفراد المجتمع وإثارة الصراع وبث الكراهية بينهم، سواء داخل الدين الواحد أو مع معتنقي الديانات الأخرى"[3].

---

[1] كامل شريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، أعمال الندوة العلمية:حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،ج1، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض،2001، ص 66.

[2] محمد ياسر الخواجة، التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،(دون التاريخ وطبعة)، ص1

[3] إبراهيم الحيدري،(2015) سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت لبنان، دار الساقي، ص102

والتطرف في المجال الديني يكون من خلال، "حالات الإغراق الشديد في الأخذ بظواهر النصوص الدينية على غير علم بمقاصدها وسوء الفهم لها، قد يصل بالمرء إلى درجة الغلو في الدين، والتعصب للرأي تعصبا لا يعترف معه للآخرين بوجود، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم[1]. ويصبح هدفه الأسمى يتمحور في كيفية التمكين لفكرته وإقصاء ما سواها من الأفكار.

ب)- على المستوى الفكري.

تمثل ظاهرة الغلو والانتصار للرأي، جوهر الأزمة الفكرية التي عصفت بالأمة إلى وقتنا الراهن، وقسمتها إلى فرق متنازعة، يعمل كل منهما على إقصاء الآخر، وممارسة العديد من مظاهر العنف الفكري معه، عبر إسقاط كثير من دلالات ألفاظ التفسيق والتضليل عليه[2]. ففي تفسيره للآية 50 من سورة المائدة" أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ"، يقول سيد قطب:" إن معنى الجاهلية يتحدد بهذا النص، فالجاهلية كما يصفها الله ويحددها قرآنه:هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر، وبالعبودية لهم من دون الله.إن الجاهلية- في ضوء هذا النص- ليست فتره من الزمان، ولكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للإسلام"[3].

وبناءا عليه" اللذين لا يحكمون بما انزل الله هم الكافرون والظالمون والفاسقون، واللذين لا يقبلون حكم الله من المحكومين ما هم بمؤمنين"[4]، " إنها المعركة بين وجودين لا يمكن أن يكون بينهما تعايش أو سلام المعركة بين تجمعين عضويين كل منهما يقوم على قاعدة مناقضة تماما للقاعدة التي يقوم عليها التجمع الأخر، فالتجمع الجاهلي يقوم على قاعدة تعدد الآلهة أو تعدد الأرباب ومن ثم يدين العباد فيه للعباد، والتجمع الإسلامي

---

[1] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الإرهاب التطرف من منظور علم الاجتماع، السويس، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص13-35

[2] زيد بن علي الفضيل، العنف في الخطاب الفكري وتداعياته، مجلة المسار، ع36، مركز التراث والبحوث اليمني، 2011. ص، 83-108.

[3] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1972، ط1، ص904

[4] المرجع نفسه، ص905

يقوم على قاعدة وحدانية الالوهيه ووحدانية الربوبية، وبالتالي لا يمكن، فيه دينونة العباد للعباد"[1].

خ)- على المستوى الاجتماعي

يتولد العنف من الحرمان النسبي الذي يفضي إلى التوتر الذي ينشأ عن التعارض بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن بالفعل، فيما يتعلق بإشباع القيم الجماعية، الأمر الذي يدفع الأفراد إلى العنف[2]، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الشباب من أكثر الفئات انخراطا في العنف، بحكم التكوين النفسي والفسيولوجي مما جعلهم أكثر حساسية إزاء المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، وأكثر استعدادا بالخيالية والمثالية ورفض الواقع والسعي للاستجابة العنيفة لتغييره.

زيادة على ذلك تشكل بعض مظاهر الأزمة المجتمعية التي تعانيها المجتمعات العربية، مثل أزمة الهوية وغياب القدوة السلوكية، واهتزاز القيم والمعايير، وتزعزع الثقة في النظم والحكام، وتزايد الإحساس بالفراغ الفكري والثقافي، قوة دافعة لانخراط الشباب في الجماعات

والتنظيمات الإسلامية المتطرفة، التي تقدم بديلاً للإحساس بالأمن والهوية، ولرفع راية الرفض والاحتجاج ضد النظم والأوضاع القائمة.

إن طبيعة الأفكار المكوّنَة للسلوك العنيف لا تجد منبتها إلا وسط البيئة الاجتماعية التي تساعد على نمو هكذا سلوك، كالفقر والحرمان والبطالة وفقدان الأمل والرفض الاجتماعي، لذلك فالكثير من الدراسات والبحوث أكدت على أن المستوى المعيشي[3] والاقتصادي للإفراد يلعب دورا فعّالا في خلق السلوكات العنيفة لدى الأفراد، لأن الفرد يتأثر بالوضع المادي والاجتماعي، فكلما وجد نفسه محروما من تلبية حاجياته شعر بالضيق والتوتر والعجز، وهنا لا يجد أمامه إلا الخشونة في تعاملاته كتعبير عن عدم الرضا.

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص2101

[2] علي إسماعيل مجاهد، تحليل ظاهرة العنف وأثره على المجتمع، نقلا عن: مركز الإعلام الأمني،www.policemc.gov.bh (البحرين).

[3] عزت حجاري، الشباب العربي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1985، ص132

د)- على المستوى الإعلامي.

إن الإعلام وسيلة للتبشير كما أنه مرآة عاكسة للمجتمع، وأهل الصنعة يعرفون أنه يؤدي وظيفة التبشير من خلال وسائل ثلاث هي: الأخبار، والتثقيف، والترويح، ولكي يؤدي دوره في الدعوة للوسطية فينبغي أن يلتزم بذلك النهج في تلك الدوائر الثلاث. ولأن الإعلام بتقدم فنونه وقوة تأثيره أصبح أحد العوامل المهمة في تشكيل إدراك الناس، فغني عن البيان أنه يمكن أن يسهم في إذكاء العنف والترويج له. كما أنه يمكن أن يساعد على إشاعة التسامح والاعتدال والوسطية[1].

والملاحظ اليوم أن المادة الإعلامية تسلعت وأعطت مفاهيم جديدة لموضوعات كنا نعتقد أنها لا تخضع لمبدأ النفعية، وهنا حدث التوتر بين المنطق النفعي للإعلام ومكونات الهوية الغير قابلة للتسليع. فالأجيال السابقة-مثلا- تربت على قاعدة أن الإعلام(التلفزيون بصورة خاصة) خادم للتربية والتوجيه وفق خطاب يخدم التماسك الاجتماعي، بينما أصبح إعلام اليوم خاضع وبشكل كلي لمنطق اقتصاد السوق الذي يعتمد على تسليع البرامج وفق منطق العرض والطلب، وتحت تأثير النفوذ المالي وأصحاب الإعلانات[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك ما يسمى بالثقافة السائبة، فإذا كان الفرد في الماضي يقف على أرضية صلبة وهو يتلقى ما تبثه القنوات- تكاد تكون قناة واحدة- ويسعى من خلال ذلك لتعزيز هويته، إلا أن المشاهد اليوم أصبح يتلقى المادة الإعلامية عبر أرضية لا يملكها ولم يساهم في صنعها.في ظل واقع أصبحت فيه الصورة في متناول كل الأفراد، بل وبإمكانهم إنتاجها أو فبركتها بواسطة الأجهزة الذكية المتاحة حاليا دون رقابة.

ومن ثم فمسألة تحقيق رسالة "الوسطية" في المجال الإعلامي مسألة معقدة، لأنها مرتبطة بأكثر من بعد سياسي وأخلاقي واجتماعي وفني وديني، لأنه إذا كان الإعلام متأثرا بالمناخ المحيط به، إلا أنه هو ذاته أيضا يصنع مناخا أو يؤجج من فعالياته أو يزيد من

---

[1] فهمي هويدي، (إعلام وثقافة الوسط،)، مؤتمر، الوسطية منهج حياة، وزارة الشؤن الإسلامية بالكويت، نقلا عن: www2.islam.gov.kw/books/wasatya/wsm3s3_hwedy.doc.

[2] نصر الدين لعياضي،(الهوية الوطنية والإعلام)، نقلا عن: https://www.youtube.com/watch?v=E_oWobWOeBE.

اندفاع موجاته وكذلك يمكنه من تحجيم اندفاعاته وتهذيب توجهاته وطرح البدائل العقلانية الرشيدة.

السؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: إذا كان الإعلام قد وظّفه البعض لأغراض شريرة، فكيف مكن أن يوظفه الآخرون للأغراض النبيلة التي تسهم في البناء وليس الهدم؟

8. آليات إعادة بناء فكر الوسطية لتجاوز نزعات الغلو والتطرف.

الاهتمام بالأبعاد المتعددة لثقافة الإحسان والمودة والرحمة.

كم هو الإنسان المعاصر في حاجة لفكر يحي ثقافة **الإحسان** ويرسخ مفهوم **الرحمة** باعتباره مفهوما تأسيسيا في مختلف الأديان، بعيدا عن الخطابات التشاؤمية الصدامية. وهذا يعني أننا أصبحنا في حاجة ملحة لما يمكن تسميته بالحوار التداولي من خلال مجموعة من الآليات التي تلازم المرء في مختلف مراحل حياته بداية من الأسرة مرورا بالمدرسة والجامعة وصولا إلى المجتمع ومؤسساته[1]، ولا نبالغ إذا قلنا أن أساس هذا الحوار يجد قاعدته في ثنائية **الإحسان الرحمة**، حيث تخضع هذه الثنائية لعلاقة جدلية تفاعلية يتواصل من خلالها المفهومان ذهابا ايابا، تأثيرا وتأثرا فتحيل الرحمة على الإحسان ويرمي بنا الإحسان في علاقات التراحم بين البشر. وتبدو الرحمة باعتبارها مدخلا تواصليا روحا تسري في كل مجالات الحياة والعمود الفقري الذي يوجه الإنسان فردا ومجموعات إذ بقدر ما يرسخ الإنسان في داخله الرحمة ضميرا وإنجاز، يتحرر من الأنانية ويقترب من مقام الألوهية كما يعبر عنها متصوفة مختلف الديانات[2].

والإحسان كما هو حال الرحمة ليس مجرد حالة نفسية عاطفية ظرفية تنتاب المرء في سياقات مخصوصة بل هو رؤية وتصور وشكل من أشكال الوعي بالذات وبالآخر، يكرس مفهوم العدل، وهذا يعني أن الإحسان والعدل وجهان لعملة واحدة أسا سها محبة الآخرين والعمل على إسعادهم. ورغم أن الدين دعا إلى المحبة والرحمة والإحسان، فإن الخطاب الديني يعد اليوم من اكبر روافد ثقافة الكراهية وأوهام الاستعلاء والإقصاء، الواقع الذي يصبح معه حتمية النظر في المنظومات التربوية والتعليمية والخطابات الدينية بنية ومضمونا وتطوير والإعلام أمرا ملحا.

---

[1] مبارك علي(2011) بحث في تداولية الخطاب الديني الرحمة والإحسان في تقاليد الأديان الإبراهيمية، مجلة أديان،ع1، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان،2011، ص 49-69

[2] المقال نفسه.

خاتمة:

ما نختم به هذه المساهمة هو ضرورة التأصيل لخطاب ديني وثقافي وإعلامي وتربوي يعتمد الوسطية منهجا، ويستلهم من تجارب علمائنا ومراجعنا تلك الروح التي حافظت على كيان هذه الأمة وتماسك هذا المجتمع في كل مراحل وجوده، رغم ما حيك ويحاك ضده من مكائد، وهذا لا يكون إلا بالعناية بتراثنا وتقديمه للأجيال الصاعدة، كي يكون لها صمام أمان يقيها من مزالق العبث والانزلاق وراء خطابات الفرقة والتعصب، لأن التجارب أثبتت أن المشكلة تبقى مع التدين، أي مع الأسلوب الذي يتعامل به المتدين مع الدين، وحين لا يفهم الأفراد الدين أو يسيئون استعماله لصالح عقدهم الانفعالية والسيكولوجية والروحية، وهنا لا يعد الدين في حد ذاته مريضا أو مرضيا بل ممارسته، لأن المبالغة في التدين هي التي تكون مرضية، ومن ثم يمكننا القول إن العلاقة الإيجابية ثابتة بين التدين المعتدل والصحة النفسية، وبالعكس تثبت العلاقة السلبية بين التدين المتطرف والصحة النفسية، ومن هنا فالمشكل ليس مع دين من الأديان، لكنه مع شكل من أشكال التدين في هذا الدين أو ذاك[1].

مراجع البحث:

القرآن الكريم.

1. ابن منظور، لسان العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت،(ب، ت).
2. حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القران الكريم، مج3، مركز نشر آثار اللعلاّمة المصطفوي، طهران، ايران، ط1385،1هـ،
3. جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، تر، نايف الخواص، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014.
4. محمد عبد، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1، 1994.
5. عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط2013،1.
6. سامية حسن الساعاتي(1983) الثقافة والشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1983.
7. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصابور شاهين وعمر المستكاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (ب، ط)، 1979.
8. القرضاوي يوسف، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2011.
9. كميلية عواج، التطرف الديني وأثره على التماسك الأسري، مذكرة ماجستير،2011، جامعة الحاج لخضر، باتنة.
10. ابن هشام، سيرة النبي(صلى الله عليه وسلم)،ج2، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط2، 1995.
11. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2004.

---

[1] طيبي غماري، التدين والصحة النفسية في الجزائر: تبريرا للعلاقة الايجابية بين الإسلام وعلم النفس، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق،ع1، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية قطر للدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر، 2014، ص65-86

12. الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993.
13. كامل شريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، أعمال الندوة العلمية:حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،ج1، أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض،2001.
14. محمد ياسر الخواجة، التطرف الديني ومظاهره الفكرية والسلوكية، المغرب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،(دون التاريخ وطبعة).
15. إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت لبنان، دار الساقي، 2015.
16. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع،السويس، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1997.
17. زيد بن علي الفضيل،"العنف في الخطاب الفكري وتداعياته"، مجلة المسار،ع36، مركز التراث والبحوث اليمني، 2011.
18. سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1، 1972
19. سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1972،3.
20. علي إسماعيل مجاهد، تحليل ظاهرة العنف وأثره على المجتمع، نقلا عن: مركز الإعلام الأمني،www.policemc.gov.bh البحرين.
21. عزت حجاري، **الشباب العربي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1985.
22. فهمي هويدي، (إعلام وثقافة الوسط،)، مؤتمر، الوسطية منهج حياة، وزارة الشؤن الإسلامية بالكويت، نقلا عن: .www2.islam.gov.kw/books/wasatya/wsm3s3_hwedy.doc
23. نصر الدين لعياضي، (الهوية الوطنية والإعلام)، نقلا عن:
https://www.youtube.com/watch?v=E_oWobWOeBE
24. مبارك علي(2011) بحث في تداولية الخطاب الديني الرحمة والإحسان في تقاليد الأديان الإبراهيمية، مجلة أديان،ع1، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان،2011.
25. طيبي غماري، التدين والصحة النفسية في الجزائر: تبريرا للعلاقة الإيجابية بين الإسلام وعلم النفس، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق،ع1، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية قطر للدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر،2014، ص65-86

سؤال التاريخ في الرواية الجزائرية المعاصرة
رواية الشمعة والدهاليز للطاهر وطار- أنموذجا

كواكي ليلى[1]**، إشراف أد. داود محمد**[2]

[1]. باحثة دائمة CRASC وهران

[2]. جامعة أحمد بن بلّة 1 السانيا- وهران

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/01 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

تركز هذه الدراسة على علاقة الأدب بالتّاريخ، من حيث أنّ الأدب إبداع يراهن على الخيال لتحقيق الجمال والتأثير، في حين أن التاريخ يراهن على الحقيقة لتحقيق الموضوعية والإقناع. وإذا كان النقاد قد أباحوا للأديب في التعامل مع التاريخ مساحة من الحرية قد تضيق عند بعضهم، وقد تتسع عند آخرين، فإنّ التساؤل عن علاقة الإبداع الأدبي بالتاريخ لهو تساؤل في غاية الأهمية. فهل استطاع الرّوائي الجزائري في استلهامه للتاريخ أن يعي معطيات العناصر التاريخية في أبعادها المختلفة؟ وأن يعي واقعه المعيش الذي يحاول إعادة إنتاجه روائيا؟

الكلمات المفتاحية: التاريخ، الكتابة الإبداعية، المبدع، الرواية الجزائرية المعاصرة، المتخيل، الزمن، المكان، الشخصيات.

Abstract:

The relationship between the novel and history raised many questions about writing national history, the history of society, and the history of power» and perhaps raising ask these questions are due to the nature of their formulation. Saying The history of power in Arab societies is one of unification confirms that Arab reality is mired," in the history of troubled identity, that lost what it had, and did not find what it needed, hanging in the void identity, contemplating the lost past, and aspiring to an unknown future, unable to reach its doors ", therefore trying to understand some of what is going on within itself, based on past experiences, for the present is explained in the past, the present is the product of the past" no matter how hard we try to ignore it.

Keywords: History, creative writing, creative, contemporary Algerian novel, imaginary, time, place, characters.

تقديم:

يعتبر الحدث التّاريخيّ ركيزة أساسية في بناء الرّواية بكل ما له من انتماءات إلى حقبة زمنية بعينها، وهي تحاول _ في محاورتها للتّاريخ _ إثارة الحاضر استنادا إلى ما حدث في الماضي".[1] ففي عودتها إلى التّاريخ؛ تحفر في الذاكرة لمحاولة فهم إشكالات الراهن، "فالحاضر حلُّة في الماضي، بل إنّ الحاضر هو نتاج ما مضى"[2].

وبما أنّ التاريخ يشكّل رصيدا وموروثا لكل أمة، وتأويله أمر حتمي، فإنّ إعادة قراءته هي "إعادة تشكيل للحادثة التاريخية وفق ما يقتضيه الوضع الهش الذي يتمتع به المؤلف، الذي يحاول أن يحصر التاريخ في المسافة الفاصلة بين هشاشة وضعه وهو يعايش الحادثة التاريخية أو يستعيدها، وبين هشاشة وضعه وهو يعيد صياغة هذه الحادثة محاولا حصرها فيما يملك من أداة هي الوحيدة الكفيلة بتحقيق حلم بقائه في التاريخ، وهي اللغة "[3].وبالتالي فإنّ صياغة الحادثة التاريخية من قبل المؤلف تحمل وجهته الأدبية، وبهذا يكون "دور الروائي هو تقديم توعكات الحادثة التاريخية بصورة ممتعة وفي قالب مقبول...ويعطي القدرة على تحويل الشعب إلى بطل واحد، وتحويل التاريخ بدوره إلى رواية واحدة"[4].

1. سؤال التاريخ في الرواية الجزائرية المعاصرة:

لقد كان للقضايا التاريخية والأحداث السياسية المضطربة أثرا جليا في كتابات الروائيين الجزائريين، سواء أكانت هذه القضايا مرتبطة بفترة الاستعمار أو بفترة ما بعد الاستقلال، إذ تحتم على المبدع الجزائري تحديد موقفه السياسي في معالجة قضايا مجتمعه في عمله الإبداعي،حيث " عمل على تسييس الأدب وتوجيهه وفق رؤيا إيديولوجية معينة، إمّا إيديولوجية النظام أو إيديولوجية مستوردة، وهذا ما أدّى إلى ظهور تيار يكتب إيديولوجية قبل أن يكتب فنا"[5] ذلك أنَّ الكتابة الرّوائية الجزائرية سايرت كلّ التحوّلات السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية والفكرية، وسعت في

---

[1] ينظر: جورج لوكاتش، الرّواية التّاريخية، ترجمة: صالح جواد كاظم، دار الطليعة- بيروت، دط،1978، ص 89.

[2] نضال الشمالي، الرّواية والتّاريخ (بحث في مستويات الخطاب في الرّواية التاريخية العربية)، عالم الكتب الحديث، وجدارا للكتاب العالمي-الأردن، ط1، 2006،ص134.

[3] عبدالقادر رابحي: إيديولوجية الرواية والكسر التاريخي، أعمال الملتقى الخامس للنقد الأدبي في الجزائر، المركز الجامعي، سعيدة، 16/15 أفريل 2008، ص 46.

[4] المرجع السابق، ص47.

[5] شادية بن يحيى، الرواية الجزائرية ومتغيرات الواقع، من موقع http://www.diwanalarab.com/spip.php?article37074، نشر بتاريخ 2013/05/04، تصفح يوم: 2015/02/15.

نماذج كثيرة منها إلى "تقديم وعي الطبقة المثقفة بمسألة السلطة، وتصوُّرها للعلاقات الاجتماعية والثقافية القائمة في المجتمع، أو تلك الّتي ينبغي أن تقوم مستقبلا"[1]. فمن زمن الاستقلال إلى زمن أحداث أكتوبر "بدا التاريخ الحقيقي عاريا من كل غطاء إيديولوجي بعد أن تلمّس طريقه إلى الوعي بالتاريخ ليقيم المسافة الضرورية بين الماضي والحاضر". [2] وكان الزمن – أكتوبر- هو المناخ السائد على ولادة رؤية هي عماد الرواية الجزائرية التي فتحت عوالمها تفتش عن حقائق الماضي والحاضر"[3] محللة أسباب هذه الأحداث وانعكاساتها، "كون ذلك أسهم بنصيب فعّال في صهر وعي الروائيين الجزائريين- في بنية الرواية "[4]، رغم اختلاف التجربة والثقافة واختلاف المنظور والوعي وتصوّرهم للحركة التاريخية، واختلاف تأويلات المثقفين الجزائريين لها، " فتارة ينطلق الوطن كرؤية، وتارة ينكشف الموت والخراب مع أي حلقة من حلقات الأجيال تاريخيا"[5]، تترجم تترجم كتابات المبدع وعي طبقة اجتماعية ينتمي إليها تتصارع مع طبقة اجتماعية أخرى لها تصوراتها الخاصة للعالم[6]. أي: إن هذا الفاعل الجماعي يترجم آمال وتطلعات الطبقة الطبقة الاجتماعية التي ترعرع في أحضانها، ويصيغ منظور هذه الطبقة أو رؤية العالم التي تعبر عنها بصيغة فنية وجمالية تتناظر مع الواقع [7]

2. رواية الشمعة والدهاليز بين التاريخ والمتخيل:

تدرج رواية **"الشمعة والدهاليز" للطاهر وطار**[8] ضمن أولى الكتابات الأدبيّة الروائيّة الروائيّة التي أرخت لأحداث التسعينيات في الجزائر، يطرح فيها النّص أسباب الأزمة

---

[1] علال سنقوقة، المتخيّل والسلطة (في علاقة الرّواية الجزائرية بالسلطة السياسية)، منشورات الاختلاف، ط1، 2000، ص 13.

[2] عبدالقادر رابحي: إيديولوجية الرواية والكسر التاريخي،ص28.

[3] عبد الوهاب بوشليحة: الذاكرة المتقطعة في رواية مذنبون لون دمهم في كفي للحبيب السايح.، مجلة جامعة الامير عبد القادر، العدد30،جوان 2012، ص 203.

[4] غالي شكري، العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب المعاصر دار الطليعة بيروت ط1، 1977، ص235.

[5] عبد الوهاب بوشليحة: الذاكرة المتقطعة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي للحبيب السايح"، مجلة جامعة الامير عبد القادر، العدد30،جوان 2012، ص: 212.

[6] ينظر: فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي الرباط،، 1999، ص 49، (بتصرف).

[7] انظر: حامد صدقي، عبداله حسيني، انصار سليمي نژاد، رواية الحي اللاتيني في ضوء النظرية البنيوية الغولدمانية دراسات الأدب المعاصر، السنة الرابعة، خريف 1391، العدد الخامس عشر، ص ص77-78 .

[8]- الطاهر وطار روائي من الرعيل الأول, من أعماله الروائية "اللاز" و"الزلزال "و"عرس بغل"- روايته ما قبل الأخيرة "الشمعة والدهاليز" صدرت في نسخ محدودة سنة 1995 عن منشورات التبيين (الجاحظية) سلسلة الإبداع الأدبي. كما نشرت في حلقات بجريدة "أخبار الأدب."بعض أعماله مترجم إلى لغات أجنبية كان ينهل من أعمال المنفلوطي، وجبران خليل جبران، والزيات، وأحمد أمين، وطه حسين، والعقاد كما لامس أفكار لينين، وماوتسي تونغ وغيرهم. عن: http://www.djazairess.com/elitihad/23896- نشر في الاتحاد يوم 18 / 08 /2013. آخر تصفح يوم: 2016/02/14.

ومظاهرها وتجلياتها في المستويات المختلفة، والتي كان لها بالغ الأثر في الحياة السياسية، والاجتماعية، والفكرية، وبالتالي أثرت في كتابات ومواقف هذا الجيل. والرواية مهداة إلى روح الشاعر والباحث يوسف السبتي الذي يقول عنه الروائي إنّه " كان يتنبأ بكل ما يجري قبل حدوثه"[1]، وهو الشخصية التي ألهمت الكاتب في عمله الروائي. وهي تتألف من فصلين: "فصل دهليز الدهاليز" و"فصل الشمعة"، ويتكون الفصل الأول من ستة مقاطع، والفصل الثاني فيتكوّن من ثلاثة عشر مقطعا بين كل مقطع وآخر نجيمات توحي بالانتقال من حدث إلى آخر.

يذكر الكاتب معترفا بأنه وضع "يحاول فهمه "[2]، وإذا كان هناك تاريخ حقيقي -يقول الكاتب- هو هذا الذي سيكتشفه القارئ وعلى لسان الشاعر يقول "ومن لا يثور فضوله لمعرفة ما سيطر على عقول أجداده طوال خمسة عشر قرنا أبله"[3]. فالرواية -واقعيا- تُجسّد الصراع المأساوي الغامض صراع الجزائري في أعماقه، في تاريخه وفي راهنه.

تفتح رواية "الشمعة والدهاليز" قراءة في ذات الفرد، وفي المجتمع الجزائري. لأنّ "مصدر قوة الرواية الرئيس يكون في قدرتها على زيادة وعينا"[4] وإنتاج جملة من العلاقات الفنية.

أ - من حيث الزمن: زمن أهل الكهف

يذكر وطار أن "وقائع الشمعة والدهاليز، الروائية، تجري قبل انتخابات 92 التي خلقت ظروفا أخرى لا تعني الرواية في هدفها الذي هو التعرف على أسباب الأزمة وليس على وقائعها"[5] ويحيلنا هذا المقطع إلى ما سماه جنيت بالاستباق (prolepse) هو استشراف لأحداث لم يحن زمن وقوعها،أي الإشارة إلى أحداث ستأتي في المستقبل،[6] ويشير وطار إلى إلى أنّ النص يبدأ زمنيا من أحداث1988 ، وقد اختاره الكاتب محور الرواية، وكل الشخصيات تتحرك انطلاقا من أحداث أكتوبر" الزمن ليس زمنا تاريخيا متسلسلا، أو

---

[1] الرواية، ص 04

[2] الرواية، ص 06

[3] الرواية، ص 41

[4] روجر آلن: الرواية العربية: مقدمة تاريخية نقدية، تر: حصة منيف المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986، ص 104.

[5] الرواية، ص06

[6] الخطاب القصصي في الرواية العربية المعاصرة، دار صامد للنشر التوزيع، صفاقس، تونس، ط1،2003، ص89. عن: Genette Gérard, FigureIII ;27,p129- 190 et 191

ممنطقا ومحسوبا. إنه زمن أهل الكهف، زمن التذكر والتنقل من هذه اللحظة إلى تلكم، ومن هذه الواقعة إلى تلك. ولقد تعمدت حينا واضطررت حينا آخر إلى طي الزمن وجعله وقتا حلميا، يقع في مناطق مظلمة ومناطق مضاءة، مناطق واعية ومناطق موهومة، الإحساس بها يغلب طولها أوقصرها....إذا كان هناك تاريخ حقيقي يمكن أن أصرّح به، فهو هذا الذي سيكتشفه القارئ الكريم. وقائع الشمعة والدهاليز الروائية قبل انتخابات 92 التي خلقت ظروفا أخرى لا تعني الرواية في هدفها الذي هو التعرف على أسباب الأزمة وليس على وقائعها وإن كنت قد وظفت بعضها"[1] ورد هذا النص كتقديم للرواية، وهو يمثل عتبة المقولات التقديمية، وتكمن أهميته في أنه يدعم الحدث الروائي ويفسر الكثير من سلوكيات الشخصية الروائية، بحيث يكون بوسع المتلقي أن يستعين بها في توسيع حدود استيعابه[2] وهذا التقديم قد يجنب القارئ الوقوع في متاهات السرد مع تكسير الزمن من حاضر إلى ماض قريب، ثم إلى ماض بعيد.

فالاعتماد على تقنية الاسترجاع (analepse) بالعودة إلى ماضي الشاعر وصباه كان يتوقف عن السرد ليسترجع ماضيه في البوح عن حبه لابنة عمه العارم....، وماضي الثورة التي دافعت عن الإسلام والعروبة، إلى ماضي الجزائر المستقلة، وأحداث ما بعد الاستقلال وتبعات الاشتراكية، وبين الفينة والأخرى يعود إلى الحاضر خين يتعرف على القيادي عمار بن ياسر،ويتبادل معه أطراف الحديث ليتعرف على أمالهم ومآلهم شباب اختاروا العودة إلى الماضي فجعلوه مصدر ثقافتهم ومرجعهم. وهذا الكسر في الزمن إنما هو ترجمة لغياب وعي الأنا(الشاعر) في ارتباطه بالآخر(القيادي عمار بن ياسر، والفتاة التي سماها الخيزران)، في خضم الأحداث المتتالية في الرواية (المسيرات والمظاهرات) فلا يحضر وعي الشاعر بالزمن في النص، فرديا أو متعال عن الوعي الجماعي، بل يكون علاقة بما يحدث من مظاهرات ومسيرات وعنف واستغلال منذ زمن يغوص في الماضي مشكلا سلسلة، نتيجتها ما يحدث الآن.[3]

وقد اعتمد الروائي تقنيتي الاستباق والاسترجاع باعتبارهما من حيث الوظيفة تكملان السرد، كما تساعدان في التخفيف من وقع لغة العنف من جهة، ومن جهة أخرى ليسد الفراغ الذي قد يعيب الحكي. ليضيف بمخيلته ما رآه ناقصا، كما أعطى حيوية للعمل

---

[1] الرواية، ص ص 5- 6.

[2] محمد صابر عبيد، التشكيل السردي المصطلح والإجراء، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا،2011،صص136-137، (بتصرف).

[3] الرواية والعنف دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة،عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1،2010.ص 149(بتصرف).

الروائي في دقة وصف الأحداث المتداخلة من ناحية، والشخصيات من ناحية ثانية، والفضاء (الشارع، المدينة، البيت) "في زخم حدث يعطيها في مأساويته القاتلة الأبعاد الحقيقية لوضع تاريخي".[1]

ب - من حيث الحدث: الظلام والنور

يتجسد **الحدث** في عالمين محددين في الرواية: حدث متعلق بمرحلة الظلام وهو الدهاليز يمثله الشاعر الذي يعيش الوّحدة والاِنعزال وحدث يتعلق بمرحلة بداية ظهور النور وتمثله الشمعة- الخيزران- التي دخلت حياة الشاعر "المثخنة بالهموم والمساءلات الفكريّة والسّياسيّة والاِقتصاديّة والاِجتماعيّة واللغوية والإيديولوجيّة المتجلية في أبعاد حياتيّة وإنتاجات يوميّة يحاول أن يتمثّل طبيعتها ويدرك علل طُفُّوها على السّطح الجزائريّة".[2]

تمثل شخصية الخيزران، بداية النور لدهليز الضّريح (الشاعر) التي دخلت حياته المظلمة، لتعيد إليه الأمل الذي فقده في الحياة نظرا لتأزم الأوضاع الاجتماعية والثقافية والفكرية في الجزائر، إلا أنّ هذه الشمعة لم تدم لأنّ هناك من أطفأها، ويظهر ذلك من خلال مشهد نعي الشّاعر الشّهيد باِقتحام سبع ملثّمين بيته لإصدار حكم الإعدام في حقه.

ويكمن **التخييل** في النهاية التي أرادها الروائي وهي تصوير محاكمة الشاعر المحاكمة؛ كل ملثم يمثل جهة أو تيارا أو موقفا.الملثم الأول حكم عليه بالإعدام برصاصة في الصدر وطعنة في البطن، التهمة معاداته للنظام الجمهوري الديمقراطي.الثاني حكم عليه برصاصة في الرأس وطعنة في القلب، التهمة ممارسة السحر والشعوذة.الرابع حكم عليه بالموت. التهمة الزندقة.الخامس حكم عليه بالإعدام بعشر رصاصات في الرأس. التهمة معاداته لفرنسا والجزائر والإسلام والعروبة.السادس قدم مجموعة من الإدانات.السابع (لم ينطق ولم يقدم أي شيء.

---

[1] سامي سويدان: أبحاث في النص الروائي العربي: مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1 1986، ص 83.

[2] ينظر: الشريف حبيلة صورة التطرف في الرواية الجزائرية المعاصرة، قسم اللغة العربية وآدابها – المركز الجامعي العربي التبسي، تبسة - الجزائر، مؤتمر فيلادلفيا الثالث عشر (ثقافة الحب والكراهية) محور الحب والكراهية في الآداب- عنف المتطرف ضد لآخر المختلف في الرواية الجزائرية المعاصرة.ص:04، من موقع: www.philadelphia.edu.jo/arts/.../alsharief_7abeleh.do، نشر بتاريخ: 2008/06/06، تصفح 2015/01/15

كان بطل "الشمعة والدهاليز" ينظر إليهم وهو في حيرة من أمره غير أن سكينة ما كانت تنبسط في أعماقه. كان يقول في قرارة نفسه "إن موتنا لا يعنينا، سأموت وحين أموت فموتي لن يعود يعنيني."إن موتنا لا يعني إلا الآخرين" قضى الأمر, ونفذ (الملثمون) حكمهم فيه في غسق الليل وفي جوف الصمت".[1]

تحيلنا النهاية المأساوية لبطل الرواية إلى تساؤلات باغتت البطل.وتبقى مفتوحة للتأويل تاركة للمتلقي إعادة قراءة ما حدث، دون أن يرد أسباب النهاية التي آل إليه المثقف إلى طرف من الأطراف.

من حيث الشخصيات: الأجيال

في رواية "الشمعة والدهاليز" تبرز ثلاث **شخصيات** رئيسية: **"الشاعر"** وهو بطل الرواية، مثقف ماركسي اشتراكي في الرابعة والأربعين، نشأ في أحضان الثورة، وكان يقوم بالمهمات الثورية منذ صغره. "وهو البطل الإشكالي الذي حدده لوكاتش الذي يعيش وضعا يعجز عن استيعابه وتمثله"[2]. **وشخصية"عمار بن ياسر"** وهو اسم لقيادي في الحركة الإسلامية، مهندس في النفط في الثلاثين من عمره،. و**شخصية** "زهيرة" فتاة وصلت في تعليمها إلى مستوى التاسعة أساسي، ترتدي الجلباب وتؤمن مثل أمها بكرامات الأولياء وتجلياتهم في أشكال مختلفة، تعكس صورة المرأة والأسرة الجزائرية الشعبية في مدينة الجزائر.

هذه الشخصيات أجيال لكل منها عالمه وزمانه وثقافته واتجاهه. وقد اعتمد عليها لينسج نصه كونهاكلها تقود إلى الحدث المركزي وهو انتفاضة الشارع بسبب الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية واللغوية،كما عرض الخصائص هذه الشخصيات، أما "الشاعر" أستاذ جامعي كان "نحيفا طويل الوجه، بارز الوجنتين، غائر العنين، قاسي الملامح، جاف النظرة، يرتدي جاكيطة بنية و سروال جين، يتسع لاثنين مثله"[3]، يلخص لنا الشاعر شخصيته وثقافته بهذه العبارة "شاعر باللغة الفرنسية، ومهندس أدرّس علم الاجتماع، وأحب كل ما يمتن لغتي العربية، أما ما عدا ذلك فلا أهمية له".[4] فهو أستاذ جامعي وشاعر مثقف، أما عنتصرفاته: "فهو يتكلم أحيانا بصوت عال دون أن يكون هناك من يسمعه، ويضحك من أعماقه، ويبكي

---

[1] الرواية، الصفحة نفسها

[2] - ينظر: جورج لوكاتش، الرّواية التّاريخية، ص 89

[3] الرواية، ص:19

[4] الرواية، ص27.

بالدموع وينوح، ويرقص تعبيرا عن حبه للجزائر "رقصة مرواح الخيل"[1]. أحب الفتاة زهيرة وسماها الخيزران.أما غايته فكانت لخدمة الفقراء: "هؤلاء جماهير، جماهير كادحة، وسواء أكانت على خطأ أو على صواب، هل يجوز لمثقف ثوري مثلي كرس حياته لخدمة الجماهير والدفاع عن قضاياها أن يقف ضدهم؟[2]" فقد حمل هموم المجتمع وكان "منذ صباه كان عبارة عن مهر ملجم تركبه المصلحة العامة"[3]، وهو سبب معاناته من الازدواجية في الفكر واللغة والخطاب السياسي.

كما تعرض لنا الرواية اتجاها معارضا أصحابه "دخلوا دهليز الثقافة الفرنسية، ونمط الحياة الغربية، قرروا فيما بينهم وبين أنفسهم أن هذا البلد انقسم مرة وإلى الأبد قسمين: الماضي والمستقبل، الماضي البعيد والقريب يتوجب الانسلاخ منه بكل ما فيه، تماما مثلما يفعل الثعبان، وهو يتخلص من جلده، أما المستقبل هو إغماض العينين في الدهليز، والاستسلام لوهج نور موهوم، لشمعة تقود إلى العصر"[4].

يرسم الكاتب علاقة واتصالا بين شخصيتين رئيستين في النص من خلال الحوار الذي دار بين "الشاعر" و"عمار بن ياسر" حول رؤية كل منهما لمستقبل هذه الحركة، معتمدا على دقة الوصف في عرض الشخصيات وهذا مألوف في كتاباته[5]، وفي هذا النص يركز وطار كثيرا على الأوصاف الجسمية ليدخل بعدها إلى ما يميز هذه الشخصية مثل ثقافتها وانتمائها اللغوي أو مرجعيتها، يقول الشاعر: "كانت ملامح الشاب، تتميز تحت النور شيئا فشيئا، لونه يميل إلى السمرة، عيناه سوداوان مشعتان، أنفه بين القصر والطول، يميل قليلا إلى الفلطحة، بينما خنابتاه ممتلئتان بشكل بارز، مما يدل على بقايا من غلامية بعيدة، يعزز ذلك، بعض الاكتناز الذي يطبع الشفتين، قامته طويلة منكبان عريضان"[6].

---

[1] الرواية، ص113.

[2] الرواية، ص15.

[3] الرواية، ص30.

[4]- الرواية، ص42.

[5] ينظر: الشريف حبيلة صورة التطرف في الرواية الجزائرية المعاصرة، قسم اللغة العربية وآدابها – المركز الجامعي العربي التبسي تبسة - الجزائر، مؤتمر فيلادلفيا الثالث عشر (ثقافة الحب والكراهية) محور الحب والكراهية في الآداب- عنف المتطرف ضد لآخر المختلف في الرواية الجزائرية المعاصرة.ص:04، من موقع: www.philadelphia.edu.jo/arts/.../alsharief_7abeleh.do. نشر بتاريخ: 2008/06/06، تصفح 2015/01/15

[6] الرواية، ص22

ثم يعرض **شخصية القيادي**، وهو شاب" في الثلاثين، مهندس في النفط قيادي في الحركة، اسمه الحركي عمار بن ياسر"ليس الاسم الحقيقي للشخصية، يستحضر شخصية الصحابي (عمار بن ياسر) التاريخية، "التي تقر كتب السيرة أنها تعرضت للتعذيب وأسرتها على أيدي المشركين"[1]. كما نجد ورود اسم "هارون الرشيد" الذي رسم عليه الكاتب ملامح التصوف، "لا يكف عن تطعيم أحاديثه وتداعياته بحكم المتصوف وأقوال المعتزلة وأقوال روبيس بيار، حمدان قرمط، لينين، تروتسكي، أبو ذر الغفاري..." [2] وهو من ملامح توظيف التاريخ في الرواية.

تبدو **لغة** الرواية محايدة تعرض آراء هؤلاء وأولئك دون إقحام لإيديولوجية معينة، حاول الكاتب أن يبدو حياديا تجاهها؛ حتى وإن كان قد كشف عن موقفه ونظرته للدولة، يقول: " هذه المرة، ننجزها بإذن الله سبحانه وتعالى، ثورة إسلامية حقيقية، ثورة ربانية، تخالف كل ما أنجزته المعتقدات الوضعية، ننجزها إن شاء الله، شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية"[3]، ويقول في موضع آخر: " ستشكل الحكومة ما في ذلك شك"[4]، كما يتحدث عن قيام الخلافة من المغرب الأوسط/الجزائر.

خلاصة:

قدّمت رواية الشمعة والدهاليز قراءة للتاريخ الجزائري المعاصر في تقاطعه مع تاريخ العصر الوسيط محاولا نقده ومساءلته والبحث عن الثغرات التي تركتها كتب التاريخ العربي والإسلامي، والتاريخ الجزائري الثوري، فالاشتراكي، لتجد السبيل إلى معرفة أسباب انفجار الشارع، وفي ذلك استعانت بالاسترجاعات، يعود الراوي بالذاكرة إلى تاريخ الاستعمار ثم إلى الاستقلال وكأنه يؤرخ لجزائر ما بعد الاستقلال في نص متخيل.

المصادر والمراجع:

المصادر:

الطاهر وطار، رواية الشمعة والدهاليز، منشورات التبيين، الجاحظية، الجزائر،1995.

المراجع:

1. جورج لوكاتش، الرّواية التّاريخية، ترجمة: صالح جواد كاظم، دار الطليعة- بيروت، دط،1978.
2. نضال الشمالي، الرّواية والتّاريخ (بحث في مستويات الخطاب في الرّواية التاريخية العربية)، عالم الكتب الحديث، وجدارا للكتاب العالمي-الأردن، ط1، 2006.
3. الرواية والعنف دراسة سوسيو نصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1،2010.

[1] الشريف حبيلة صورة التطرف في الرواية الجزائرية المعاصرة، ص 06

[2] الرواية، ص129-132.

[3] الرواية، ص28.

[4] الرواية، ص25.

4. روجر آلن: الرواية العربية: مقدمة تاريخية نقدية، تر: حصة منيف المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986.

5. سامي سويدان: أبحاث في النص الروائي العربي: مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1، 1986-غالي شكري، العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب المعاصر، دار الطليعة بيروت ط1، 1977 .

6. -فيصل دراج، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي الرباط،، 1999.

7. -علال سنقوقة، المتخيّل والسلطة (في علاقة الرّواية الجزائرية بالسلطة السياسية)، منشورات الاختلاف، ط1، 2000.

مقالات:

1. -عبد الوهاب بوشليحة: الذاكرة المتقطعة في رواية مذنبون لون دمهم في كفي للحبيب السايح، مجلة جامعة الأميرعبد القادر، العدد30، جوان 2012.

2. عبد القادر رابحي، إيديولوجية الرّواية والكسر التاريخي (مقاربة سجالية للروائي متقنّعا ببطله)، أعمال الملتقى الخامس للنقد الأدبي في الجزائر (الأدبي والإيديولوجي في رواية التسعينيات)، المركز الجامعي بسعيدة، 16/15 أفريل 2008، منشورات دار الأديب، 2008.

مقالات في مواقع إلكترونية:

1. شادية بن يحيى، الرواية الجزائرية ومتغيرات الواقع، من موقع:

2. http://www.diwanalarab.com/spip.php?article37074 نشر بتاريخ: 2008/06/06، تصفح يوم: 2015/01/15.

3. حاج موسى شهيرة،الطاهر وطار أيقونة الأدب الجزائري رحلة مليئة بالعطاء في ذكرى رحليه الثالثةعن: http://www.djazairess.com/elitihad/23896- نشر في الاتحاد يوم 18 - 08 – 2013. آخر تصفح يوم: 2016/02/14.

4. حامد صدقي، عبداله حسيني، انصار سليمي نژاد، دراسات الأ دب المعاصر، السنة الرابعة، خريف 1391، العدد: الخامس عشر.

5. الشريف حبيلة، صورة التطرف في الرواية الجزائرية المعاصرة، قسم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي العربي التبسي، تبسة - الجزائر، مؤتمر فيلادلفيا الثالث عشر (ثقافة الحب والكراهية) محور الحب والكراهية في الآداب- عنف المتطرف ضد لآخر المختلف في الرواية الجزائرية المعاصرة.ص:04،من موقع: www.philadelphia.edu.jo/arts/.../alsharief_7abeleh.do.

البنيات الاجتماعية وإكراهات الوصم مجتمع أدرار أنموذجا

مقدم مبروك

(طالب دكتوراه- جامعة البليدة 2، الجزائر)

****

تاريخ الإرسال: 2018/03/31 **تاريخ القبول: 2018/06/14** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

نعالج من خلال هذه الدراسة كيفية تشكيل وإعادة إنتاج التمثلات الاجتماعية والتصورات الإكراهية حول ظاهرة البنيات الاجتماعية وإكراهات الوصم في مجتمع أدرار. مع تحديد الحواضن الأساسية لتموقعها ضمن البناء والنظام الاجتماعيين.

الكلمات المفتاحية: البنية الاجتماعية؛ الوصم؛ الهيمنة الذكورية؛ الهيمنة القداسية؛ النظم الفقارية؛ التعليم القرابشي؛ فعليات الفلكلور.

Abstract:

Through this study, we approach the process of formation and reproduction of social representations of the constraints related to the phenomenon of social stratification and stigmatization within social groups in Adrar. We propose to identify the specific anchors that take root in the social organization.

Keywords: The social structure; Stigma; Male domination; The domination of the sacred; The Foggara system; The Akarbich teaching; The forms of folklore.

مقدمة:

تأتي الدراسة الميدانية لمحاولة قراءة عناصر تأسيس العلاقة الكامنة ضمن متغيرات الظاهرة البنائية والوصم / التوصيم المفضي للاستفزاز، وبالتالي، العنف المادي. سوف نحاول معرفة المرتكزات الأساسية لإنتاج التفاعلات التي بنى عليها المجتمع تصوراته المفضية للتمايز الفئوي من خلال الحركية الاجتماعية. مما يستدعي إثراء الساحة بالحوار لمعرفة الظاهرة البنيوية وتحليل مكوناتها اعتمادا على المنهج الوصفي لإخراجها من ظاهرة مسكوت عنها للمعالجة العلمية.

من خلال إعادة إنتاج تفاعلات البني الاجتماعية واستعاضتها بتفاعلات توافقية تآلفية. فالوعي الصحيح أساسه النقد البناء والسلوك العقلاني، لأن أي تغيير فعلي لا يتحقق إلا من صميم المجتمع نفسه بوعي ذاتي وجماعي، وإدراك كيفية إنتاج التفاعلات الوصمية ومصادرها داخل البناء الاجتماعي.

تحاول هذه الدراسة الميدانية الإجابة عن الأسئلة المطروحة في البناء والنظام الاجتماعيين، وتفكيك العلاقة المستدمجة اعتباطيا داخل البنيات الاجتماعية. كما نحاول إعطاء صورة عن كل فئة، وكيف حددت أصولها وتموقعها ضمن هرمية البناء الاجتماعي. وكيف يستخلص المجتمع وينتج تمثلاته وتصوراته الإكراهية المرتبطة أساسا بالمكانة الاعتبارية. ولماذا يوصم بعضنا بعضا؟ وما دلالة ذلك؟ هل نظرتنا للآخرين من ذواتنا؟ أم يرجع ذلك لعملية التطبيع المؤسساتي (الجتمعية؟) وهل للمجتمع دورا في إنتاج والحفاظ على هذه التصورات لبقائه؟ أم أن مرتكزات التصنيف والتصفيف التي بني المجتمع على أساسها الأفعال التوصيمية تمت عرافيا / دينيا / علميا؟ وهل تم استخلصها واستدماجها من الأنساق التفاعلية؟.

البنيات الاجتماعية؛ الوصم؛ التوصيم؛ الهيمنة الذكورية؛ الهيمنة القداسية (المكانة الإعتبارية)؛ التعليم القرابشي؛ الفعاليات الردحية الفلكلورية؛ نظم الفقارة؛ الحراك الاجتماعي؛ تماهي العرق بالوصم الاستفزازي؛ الزيارات؛ الفاتحة بفتح التاء. يستخلص من ذلك:

- وجود علاقة ذات دلالة واضحة بين تفاعلات الظاهرة البنائية والوصم / التوصيم.
- لا توجد علاقة دالة بين الظاهرة البنائية الاجتماعية والحراك الاجتماعي.
- توجد علاقة ذات دلالة بين البيئة المعيشة والتفاعلات البنائية.
- لا توجد علاقة ذات الدلالة واضحة بين منظومة القيم الدينية وتفاعلات الوسط الريفي والحضري.
- لا توجد علاقة بين تفاعلات النوع الاجتماعي (الجندر) والهيمنة الذكورية.
- توجد علاقة بين العرق (الإثنية) الوصم / التوصيم / والتمثلات البنائية (التراتبية).
- لا توجد علاقة بين مكونات بناء المكانة الاجتماعية / والحراك الاجتماعي.

- فما هي عناصر التواصل والإختلاف بين الفئات الاجتماعية؟
- وما دور النظام الاجتماعي في الابقاءعلى هذه التقسيمات؟
- كيف بنى المجتمع تفاعلاته ضمن هذه المرتكزات؟
- وما دور قواعد الضبط الديني في التقليل من التفاعلات الوصامية؟
- وهل يمكن عن طريق التغيير بناء تفاعلات جديدة؟
- كيف ينظر الفرد والجماعة لهذه التمثلات؟ والبنيات الانقسامية؟

فالمنهجية المتبعة في دراسة الظاهرة (البنائية) التراتبية منهج دراسة حالة.

1. البنية الاجتماعية*:

ينتظم البناء الاجتماعي الأدراري من خمسة أبنية تتفاعل فيما بينها إقتصاديا / إجتماعيا / بيئيا / جغرافيا / دينيا، ثقافيا **(فرج محمود فرج: 1984. ص: 77)**.يشير "عبدالرحمان**ابن خلدون**" (ان من قبائل مدغرة أيضا بصحراء المغرب كثيرون نزلوا بقصورها واغترسوا شجرة النخيل على طريقة العرب، فمنهم من توات، قبيلة سجلماسة إلى تمنطيط قوم كثيرون مع غيرهم من أصناف البربر **(عبد الرحمان بن خلدون: 1976. ص: 245)**.لقد عاش المجتمع التواتي حالة من الفوضى والقهر والظلم، أو ما يطلق عليه "**إميل دوركهايم**" (حالة اللامعيارية الأنومي) فقد عرف لفترة ثلاثة قرون حالة الحرب والاغتصاب والنهب للممتلكات فيما بين سكان القصور. بسبب تقوية العصبية / بناء المكانة على أساس ديني أو عصابي، أو عن طريق الإستلاء على مقدرات الغير. فكان من أسباب العنف والعدوان كيف نقوي عضد الجماعة التي أنتمي إليها.

يرى أصحاب نظرية المصادر المعيارية (إن العلاقة التبادلية بين المعايير والثقافات الفرعية والمصادر النسبية تعد أساسا لتوزيع السلطة داخل الجماعة من منظور السلطة الشرعية التي تعد مظهر البناء الرسمي للجماعة، لأن سلطة إتخاذ القرار تنبع من نوعية وعدد المصادر المتاحة لكل فرد داخل الأسرة خاصة المكانة الاجتماعية بين أفراد القبيلة **(جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014. ص: 216)**. إن ما يطلق عليه حرب (إحمد/سفيان) كانت من بين الأعمال التي عملت على تفصيل وتمزيق المجتمع الادراري لبنيات فئوية إجتماعية بداية من القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن 19 عشر ميلادي.يعد السلوك العنيف والإنحراف إستجابة لطبيعة المجتمع الذي بدأت تظهر فيه ملامح التمايزات المفصلية بنيت على أساس تقوية العصبية / إمتلاك حبات المياه / العقار الفلاحي، وعلى أساس القوة.

يعد هذا إخفاقا للمجتمع من حيث عدم القدرة على التحكم في مفاصل تراكيب البناء والتنظيم الاجتماعيين، وعجزهما التحكم في تماسك الافراده من خلال ضعف منظومة القيم الضبط والدينية والمعايير الاجتماعية **(جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014. ص: 210)**. بداية من القرن 18 عشر ميلادي، بدأت

* يعد مفهوم البنية من المصطلحات الاجتماعية لدى المدرسة الوظيفية أو النظرية الوظيفية من روادها إميل دوركهايم، أكوست كونت،هربرت سبنسر.،كلود ليفي ستراوس،افانس بريتشارد،كلنر ارنست، يستعمل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية مصطلح البنية مرادفا لمصطلح المنظمة الاجتماعية. (إحسان محمد الحسن: البناء الاجتماعي والطبقة. 1985ص: 102).

ملامح المجتمع الأدراري تتشكل من بنيات إجتماعية، على أساس امتلاك الماء / والعقار الفلاحي / والتجارة البينية / والقوافلية / وبناء مكانة قداسية .يستعمل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية مصطلح البنية بصورة مترادفة مع مصطلح المنظمة الاجتماعية (Social organization) **(إحسان محمد الحسن: البناء الاجتماعي والطبقية. 1985. ص: 66)**.

وقد عرفها قاموس علم الإجتماع أنها (ذلك التماسك بين المؤسسات الاجتماعية)، وإن كان في الغالب يكون مفهوم البنية عند الوظيفيين والبنيويين تفسيرا أقرب من مفهوم النمط **(ر. بورونوف بوريلو: المعجم النقدي لعلم الإجتماع. 1986. ص: 102)**.وأحيانا يدل مفهوم البنية الاجتماعية على أنظمة الإكراه التي تشكل معالم الفعل الفردي بمعنى تكون في مواقف أخرى مرادفة عمليا للتوزيع، خاصة عندما نتحدث عن البنية الاجتماعية المهنية كبنية (الخماسين / الخراصين / المثالثين)، فإننا نشير لتوزيع الأفراد لمجموعات من السكان يتفاعلون وفق انظمة عرافية في مختلف أنماط المواقع الاجتماعية تربطهم علاقات مختلفة إقتصادية / إجتماعية / ثقافية / دينية / جنسانية / هيدرولوجية / بيئية. يرى "**ليفي ستراوس Livey Strauss**" أن البيئة تحمل أولا وقبل كل شيء طابع النسق أو النظام مثل(نظم الفقارة / الخماسة / الخراصة / المثالثة / المرابعة / الكراء) تتألف هذه الأنساق من عناصر تتفاعل فيما بينها البنيات الاجتماعية، اذاما تعرضت واحد ة منها للتغيير أو التحويل، تتحول تباعا له باقي العناصر. ورغم التباين بين البنى،(فوق / تحت / مقدس / وضيع) ومع هذا هناك قواسم مشتركة تتفاعل ضمنها الفئات الاجتماعية بمعنى ان الانقسامات الحاصلة بين البنيات الاجتماعية لاتؤثر على فاعلية التعايش في وحدة ثقافية فكرية عاداتية وتقاليدية، لأن استصدار العادة والتقليد لايستخلصهما فرد واحد،تشارك مجموعة من الافراد صياغته ومعياريته بفعل التواصل (الدال/ المدلول) عندما يتطبع ويستصاغ يحصل على القبول الجماعي ويصبع عادة معتادة بين الافراد، فيظهر على أسس ثلاثة:

1- يمتاز بالجبر 2- يفرض ضبطا اجتماعيا على الكل 3- يصبح مقوما لسلوكات الجميع. وإن كانت مبنية على السلطة العلوية.بمعنى الذي يملك القوة يملك اصدار الاديولوجية. فمنظومة القيم / الأساطير / الطقوس تكون معيارا للتواصل بين الجميع، فتصبح إذن البنيوية عبارة عن منظومة علاقات وقواعد مركبة، ومتبادلة تربط بين حدود

المجموعات(البنيات) رموز مشتركة متعارف عليها فيما بينهم **(عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر. 2010. ص: 21)**.

لقد مارست النظرية الإنقسامية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نوعا من الإغراء لعلماء الإجتماع القروي والصحراوي، وأشارت للروابط العرقية والدينية بأنها قابلة للسقوط من حرية الإنتماء. كما يمكن لطقوس خاصة أن تغير الإنتماء القبلي. فقد حاول "**عبد الله حمود**" نقد هذه النظرية في مقال له تحت عنوان (القداسة / السلطة / المجتمع). يرى أنها تفسر السلوك الإنساني برجوعه للتأثير اللاشعوري لعوامل بنيوية، ويرى أن المجتمع البدوي ليس بالضرورة رهين التقليد الآلي. فهو مجتمع يتصرف وفق قواعد تواصلية / دلالية، تعتمد التاريخ/ الذاكرة / المعرفة / الحوار. وقد ركز على ثلاثة محاورهي:

1) مسألة النسب ودوره في تحديد هوية الفئات الاجتماعية داخل البناء.

2) التراتبية الاجتماعية وإشكالية السلطة السياسية.

3) وظائف الأولياء ودورهم السلمي في ضبط الفعل والتمثيل القداسي (**عبد الله حمودي: الإنقسامية والتراتب الاجتماعي، والسلطة، والسياسة. 1985. ص: 190**). لقد أطلق "**إميل دوركهايم**" فكرة تقسيم العمل الاجتماعي بناء على فرضية مركزية (كيف يقيم جمع من الأفراد مجتمعا؟ وكيف ينجزون الشروط الضرورية أي الوعي لوجودهم الاجتماعي؟). وللإجابة عن هذا السؤال تحدث عن نظامين مختلفين (الآلي/العضوي)، وبذلك يكون أول من صاغ مفهوم الإنقسامية أو النسق الإنقسامي، وحدد شروط ذلك الإنقسام (بالتشابه/التبادل) **(عبد الله حمودي: مرجع سابق. ص:193)**.إن تعدد الأبنية الفئوية في الريف وتعدد أنماط النشاطات الاجتماعية / الإقتصادية / الزراعية / الهيدرولوجية / التجارية / الحرفية / الفلكلورية / الثقافية، تتعددت معها نظم إنتاج علاقات حقول استدماج (الخماسة / الخراصة / المثالثة / المرابعة / كراء الماء / كراء البيوت بالغبار)، ما أدى لتنوع البنى الاجتماعية في الوسطين الريفي والحضري. وأساسه رؤوس المال / إقتصادية / ورأس مال إجتماعي في إطار الحقول الإستدماجية، والذي يظهر أن للبيئة المعيشة دورا كبيرا في إحتضان التفاعلات الوصمية. كما تعد التنشئة الاجتماعية حاضنة وناقلة لهذه التصورات الوصمية المرتبطة بالبيئة.وانتاج التفاعلات الكرهية.فقد عرف "**فوس وبترسون Voss and Peterson**" البيئة الاجتماعية

الإيكولوجية بأنها (دراسة العلاقة بين الكائنات الحية وبيئتها) **(عايد عواد الوريكات: نظريات علم الجريمة. 2013. ص: 143).**

2. التشكيل الهرمي للبناء الاجتماعي بأدرار:

يتشكل البناء الاجتماعي الأدراري من فئات البنائية التالية:

فئة الأشراف: ينقسمون إلى: 1 - الأشراف الأدارسة. 2 - الأشراف الحمداويون. 3- الأشراف السعديون. 4 - الأشراف العلويون **(محمد بن مبارك: مخطوط لم يطبع. اللوحة: 8).** اختلفت فترات نزوحهم للأقاليم الأدرارية تختلف وكان قدومهم من شمال الغرب العربي(**فرج محمود فرج.اقليم توات خلال القرنين 18. 19 ملاديين .2007 .ص.46**).

فئة المرابطين: تأسست هذه الفئة عقب إنشاء الدولة المرابطية، فالمرابطون أحفاد الصنهاجيين نشأت دولتهم الأمازيغية 1056م/1060م وبقيت حتى عام 1147م. وقد أخذ الإسم منحا آخر عن أصله التخييم وحراصة ثغور المسلمين لحمايتهم من الأعداء. فهم ينتسبون لقبيلة جدالة، قام قائدها (يحيى بن إبراهم) باستدعاء (عبد الله بن يسين) ليوغظ القبيلة التي حادت عن جادة الدين. ومع مرور الزمن تحول المفهوم للدلالة على مكانة قداسية / نسالية / صوفية / بناء مكانة تمرتب في الدرجة الثانية (**عبد العزيز بن عبد الله: الموسوعة المغربية للأعلام الحضارية والبشرية. 1976. ص:** 194).

فئة الأحرار: أو عرب الخلط:تتمركز هذه الفئة ضمن البناء الاجتماعي في الدرجة الثالثة. ينحدر أفرادها من آباء وأمهات (عرب الخلط) يعرفون بنشاطاتهم التجارية. استوطنوا بالمناطق الأدرارية على فترات زمنية مختلفة، منهم عرب المعقل / المحارزة / الخنافسة / الغنانمة / بني ميزاب / المهاجرية / الزناتيون. امتلكوا الجواري واختلطوا بالأمازيغ كآباء أو أمهات عرب أو العكس.إلا أن التصورات المجتمعية لا تعطي لها نفس القداسة التي ارتبطت بالفئتين السابقتين، لأن حدود الفصل بينهما وفئة الحراطين قليلة. فقد كان مؤسس الترقي يرجح (اللون) (**بهية بن عبد المؤمن: مذكرة شهادة الماجستير. 2005. ص: 56**).

فئة الحراطين أو الحراثين: لقد اختلف الكتاب المحليون في مفهوم كلمة حرطاني: فهي مركبة من كلمتين (حر- طاني) باللسان الأدراري (التواتي) أو (حر- ثاني) بضم حرف الحاء وتشديد حرف الراء. والنصف الثاني كلمة (طاني) حرفت في سياق التخاطب حوِّل حرف الحاء إلى طاء، وهو من حروف الإطباق (قطبجد)، فعند نطقنا للتاء نحولها لطاء

بإطباف وسط اللسان على اللهاء علويا، فنقول طاقة نافذة (تاقة) ودلالة الإرتباط بين اعتماد حرف التاء في سياق التخاطب واعتمادها في كينونة البيئة (توات / تيميمون / تيديكلت).وهناك من يرى أنها حورت من مفهوم (حراثين) إلى حراطين (**مبروك مقدم: نزوح القبائل المعقلية والهلالية لقصور توات. 2016. ص: 26**).

فئة أحفاد العبيد: أو ما يطلق عليهم أحفاد بلال بن رباح:لم يعد لهذه الفئة وجود من بداية القرن العشرين، وإن ارتباط وجودها با لعوامل التالية ودلاليا:1 - ضعف منسوب مياه الفقارة.2 - قلة الإنتاج الفلاحي. 3 -الحاجة لليد العاملة لبناء القصور والقصبات.4 - العمل في التجارة البينية بين الأقاليم وإفريقيا الغربية.5 -للعمل في الصناعة الحرفية اليدوية التي كانت سائدة تقوم العائلات بتبادلها مع القوافل الموسمية (**مخطوط رحلة مولاي أحمد بن هاشم: في المحن والحروب. اللوحة: 10**).

تتحدد قاعدة الإرتباط الزمني لجلب هذه الفئة للقيام بالعمل وفق القاعدة التالية: (ارتفاع عدد المجلوبين + وفرة مياه الفقارة => لارتفاع إنتاجية العمل => لانتعاش الأسواق). والمعادلة الثانية: (ضعف صبائب الفقارة => لقلة الإنتاج + انتكاس الأسواق => لطلب المجلوبين).

3. تفاعل إكراهات الوصمة الاجتماعية:

تتفاعل العوامل التوصيمية من قبل الفرد بناء على مزاجاته الشخصية، وتلاقين طبعياته من اسرة /مدرسة / رفاق / محيط اجتماعي / وسائل الاتصال الاجتماعي / البيئة الجغرافية .

الوصم: هو العار، والعيب، والصداع، والعقدة، يجمع على كلمة وُصُوم (**مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط. ط/4. مكتبة الشروق الدولية. مصر. 2004. ص. ص: 10، 38**). لقد عرفه "**ارفنج جوفمان Irving Goffman**" على أنها (تلك العملية التي تنسب أو الآثم التي تدل على الانحطاط الخلقي لأشخاص في المجتمع، فتصفهم بصفات بغيضة وسمات تجلب العار، وتثير حولهم الشائعات وتتمثل هذه الصفات بخصائص جسمية، أو عقلية، أو إجتماعية (**إرفنج جوفمان: Stigmate. 1963. ص: 11**). وأشار لعلاقة التدني التي تجرد الفرد من أهلية القبول الاجتماعي الكامل. فمركز المشاكل الناجمة عن وصم الأفراد والجماعات على آليات التكييف. فقد تكون الوصمة جنائية / جسمية / حسية / عقلية / لغوية / عرقية،والتي هي ما يتنابذه أفراد المجتمع المتقدم، بهدف الحط من المكانة ضمن السلم الاجتماعي والاقتصادي، فمن يملك المصادر قد يحاول إسباغ

التسمية على الآخرين (دول العالم الثالث / الدول النامية / الدول السائر في طريق النمو/ دول الجنوب، ومن جهة اخرى تطلق بعض الصفات على الآخرين قصد التقليل من قيمتهم الاجتماعية والنيل من وضعهم الاجتماعي وتحييدهم عن الوصول لبناء المكانة ضمن النظام الاجتماعي، ليبقون تحت اللاوعي ذاتي، فما يحدث في المجتمع من تضارب همز، ولمز،وغمز وتفاعل توصيمي أفضي في كثير من الأحيان بالموصوم للإستفزاز،واثارة النعرات فيكون الرد على السلوك الإستفزازي بعنف مادي يكون مصدره:

النظرة الدونية للآخر. ما أنت إلا ابن خراس.2 - انطلاق الواصم من ذاته تجاه الموصوم.-3 إحساس الموصوم بالإستفزاز / الإهانة / الإحتقار / المذلة / الحط من القيمة والمكانة / التقليل من شخص الموصوم / الإبعاد بغرض عدم تقبل المجتمع له.4 - تتم تفاعلات الوصم بين ثلاثة عناصر: الواصم / الموصوم / الفعل الوصامي => للاستفزاز. 5 - الإحالة دون تمكن الموصوم من بناء مكانة إجتماعية داخل البناء الاجتماعي. 6 - كلنا نحاول بناء مكانة في المجتمع لنحصل على التقدير والرفعة وفق مقومات ما نملك من مقدرات ورؤوس أموال للحصول على التقديروالمكانة التي نستحق، فا لفرد دوما يبحث عن المكانة والتعزيز كما يرى "**ماسلو**" في نظرية الحاجات. تنقسم الوصمة الاجتماعية، إلى:

أ- **الوصمة العامة:** تعني فقدان الحالة والتمييز الناجم عن الأحكام السلبية المسبقة تجاه الآخرين.

ب- **الوصمة الخاصة:** تعني ردود فعل الأفراد الذين ينتمون لمجموعة موصومة عند مواجهة موقف موصوم يطلقونه على أنفسهم. ترتبط عناصر **الوصمة الاجتماعية** بثلاثة انتاجية استدماجية:

1) الهوية. 2) الإثنية (**أنتوني غدنز: علم الإجتماع. 2005. ص: 312**).3) **العرق:** يمثل أحد المفاهيم المتناقضة عند استعماله من جهة وغياب العلمية الموضوعية لمعانيه ودلالاته **(Goffman Irving Gliffs N. J. Newjerssy Hollinc. 1963. P. p: 20, 21).** وقد حرم الإسلام الوصم معنويا أو ماديا، إيماء أو إشارة، قال تعالى: (**وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**)، **سورة الحجرات**، الآية: **11.** والسؤال المطروح: ما العلاقة بين الوصمة الاستفزازية وبناء المكانة الاجتماعية؟ إن استدماج الهيمنة القداسية ضمن التفاعلات

الاجتماعية إنتاج إكراهات استفزازية (Intraction)، كالهمز، واللمز، والغمز، والتوصيف، والإثارية لإيذاية الآخر للتقليل من مكانته وتموقعه، واغترابهضمن محيطه.

لقد فشل المجتمع الأدراري في القضاء على التصورات الإستفزازية (الوصمية / التوصيمية) قد يعود ذلك لكونها مستدمجة ضمن مؤسسات التطبيع من خلال (التنشئة الاسرية والاجتماعية / جماعة الرفاق / التعليم التقليدي / المحيط الاجتماعي / البيئة الإحتضانية). وقد كان من عوامل الإستقواء المادي والحاضنة الأساسية لصيرورة ظاهرة التراتبية الاجتماعية إمتلاك حبات الماء / العقار الفلاحي / الهيمنة القداسية / والهيمنة الذكورية / وانقطاع الحراك الاجتماعي خلال النصف الأخيرللقرن التاسع عشرالى منتصف القرن العشرين، تعد هذه العوامل التي ساعدت على احتضان مظاهر التخلف الاجتماعي،وأبطت عملية التغير الاجتماعي، وعملت على تموضع وتجديد إنتاج البنى الاجتماعية وتغذيتها عبر مراحل سير المجتمع.

4. تفاعلات التوصيم:

1- **التوصيم:** نعنى به تسليط الفعل الوصامي لبوسا على الآخرين إنطلاقا من ذواتنا تعليا وتفاخرا بنسالية تصوراتنا في إطار إحتقار وتنقيص قيمة الآخر بإرداد العنونة الوصامية لفترة زمنية مضت وانتهت (ما أنت إلا ابن خماس / ابن خراص / حرطاني / دغموم / أكحل / قديدير / جميعة / فيطمة) .

إن إطلاق هذه الصفات قصد إنزال الشخص من مكانته المعتادة لمكانة أدنى تثير الإستفزاز الكره بين الناس وتقلل من هيبة ومكانة الآخرين يرى "**هوارد بيكر**" (إن الجماعة البشرية هي التي تخلق الإنحراف عن طريق صنع القواعد التي يتكون الإنحراف نتيجة خرقها، حيث يطبق القانون على بعض الأشخاص الذين يوصمهم المجتمع بوصمة الإنحراف ويوصفون بالخروج عن القانون (**مراد زريقات. 2008. ص: 12**). بينما يرجع علماء الإجتماع العوامل الاجتماعية للسلوك الإجرامي، إما إلى اختلالات في التنظيم الاجتماعي مما يسبب الإنحراف عن السلوك السوي، أو إلى أنماط السلوك والتفاعل داخل (مجتمع التنكات والنكت/ والنعوت) بينما البناء الاجتماعي الذي يفرز بدوره أنماط السلوك المنحرف. ومن هنا، فالإنحراف من وجهة نظر بعض العلماء الاجتماعيين يقسم إلى قسمين (موضوعي/ ذاتي).

يظهر **النوع الأول** كنتيجة للبيئة والمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص المنحرف (دور البيئة في الإنحراف). أما **النوع الثاني**: يظهر من زاوية التقييم الذاتي

للسلوك والمتمثل في عوامل ترجع الإنحراف لردود الفعل الذاتية حيال السلوك ممثلة في جانبها الرسمي وغير الرسمي، أو إلى أنماط ذاتية نابعة من عوامل التقليد والمحاكاة للأقران، يستدمج الطفل ضمن تقليد الفعل من عملية الطبعية داخل الأسرة **(مراد زريقات: مرجع سابق. ص: 9)**. فالجماعة تعمل على تبرير قداسة النظام بالأعراف الدينية، هذا فوق طبيعي لابد له من القداسة، ما يعطي قداسة للجماعة نفسها. من هنا، يبرز الفعل الإنحرافي، ومن جهة أخرى ترى نظرية الإحباط في افتراضها (كلما ازدادت قوة المثير وشدته (الدافع/الحافز) كلما زادت فعالية الآخر)، فالعدوان هو نتاج الإحباط، وإن السلوك العدواني يفترض دائما وجود حالة إحباط (إن السلوك الإنساني (Human Behaviour) يخضع لثلاثة عوامل جوهرية، هي: السبب (Cause) والدافع (Motive) والهدف (Aim). إذ أن السلوك لابد له من سبب يفضي إلى استثارته (Provocation) ونشأته في الأساس، كما لابد من وجود دافع يحدد إتجاه هذا السلوك، وفي نهاية الأمر لابد من وجود هدف أو غاية وهي النتيجة المرغوب وصول الفرد إليها **(الشرقاوي أنور محمد. 1982. ص: 62) الفرص** .يرى ربرت مرتون (ان المجتمع يصنع للافراد أهدافا كبيرة ولايتيح لهم من جهة اخرى الفرص المناسبة لتحقيق تلك الاهداف، وبطبيعة الحال فان الافراد عند ما يجدون انفسهم غيرقادرين على تحقيق اهدافهم المشروعة، فانهم سوف يبحثون عن وسائل جديدة لتحقيق اهدافهم بشكل غير مشروع مما يشكل خلفية معينة لنشؤ السلوك الانحرافي على نطاق واسع، وبطبيعة الحال فان الافراد يشكلون قواعد التفاعل دون الارتباط باى ضبطية اجتماعية.يقول اميل دوركهايم (ان السلوك يتم التحكم فيه وضبطه من خلال رد الفعل الاجتماعي(**عدلي محمود السمري.علم الاجتماع الجنائي.2009.ص .283**).

2- **الهيمنة الذكورية:** يبدو أن الأبوية سمة العلاقات الاجتماعية المركزية، للتشكيل الاجتماعي السابق على الرأسمالية والواضح أن المجتمعات الأبوية المختلفة تشكيل إجتماعي ذو بنية فريدة لأنها حصيلة ظروف حضارية / تاريخية. فقد نشأ نظام المجتمع على حرية تصرف الذكر بخلاف المرأة تطبع بما أوحي لها أن هناك فروقا وفواصل بين ما هو ذكوري وأنثوي، اعتمدت تلك التصورات على بنائية وتقوية أعضاء الجسم (علم الفسلجة أوالفيسيولوجيا). وتبعا لهذا التوجه تم تقسيم العمل على أساس ذكوري وأنثوي، فالقوة الخاصة لتبرير النظام الاجتماعي الذكوري تأتيه من تراكم وتكثيف عمليتين، هما:

1) **شرعنة** علاقة الهيمنة من خلال التأ صيل والتجذ ر للتفاعلات الاجتماعية من قبل المجتمع عن طريق الأعراف. إنتاج أحادي إجتماعي مصطنع رجل / إمرأة (**بيربورديو: الهيمنة الذكورية. 2009. ص: 50**). يرى "**حليم بركات**" (أن تربيتنا في المجتمعات العربية تقوم على تنشئة الأطفال المقهورين المهزومين لكأننا نعدهم ككبش العيد، نربي فيهم الخنوع والخضوع، ننزع منهم روح المبادرة، فيربون مهزومين غير قادرين على إتخاذ قراراتهم بأنفسهم، فهم تابعين، نعلمهم فوق / تحت / أكبر / أصغر / رجل / إمرأة / طفل / بنت / حلال / حرام (**حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين. 1999. ص: 376**). تعد مؤسسات الأسرة / التعليم التقليدي / التفاعلات الجمعية وغيرها انساقا الاجتماعية، لاحتضان وإعادة إنتاج اساسية لاستفعال التمثلات التراتبية الإكراهية.

فقد عبر عن ذلك بصدق "**بير بورديو**" في (نظرية الممارسة) التي طرح فيها فكرة (تأبيد الهيمنة الذكورية) واعتبر الحقل كمجال للتفاعلات، وبأنه لا يمكن فهم أو ربط علاقة بين مجموعة من الحقول إلا عن طريق ممارسة السلطة وبسط الهيمنة. فالتفاعلات تنطلق من المراكز التي يشغلها الأعوان داخل الحقل. فبداية الصراع ليست من مراكز متساوية بل من مراكز تراتبية ناتجة عن امتلاك الأفراد لها بهبوسات مختلفة، ورؤوس أموال نوعية مختلفة أيضا **(محمد سالم ولد عابدين: نظرية الممارسة لبير بورديو: موقع في الأنترنت. 2016/11/22).** تعمل تقاليد الهيمنة المستدمجة ضمن تفاعلات الأشخاص على تقوية التبعية للشخصية الكارزمية، في إطار صيرورة الولاء الإستدماجي الإستغرابي، وتوزيع الرضى (المتمقدس) والحماية والبركة (**هشام شربي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. 1993.ص: 64**).

ومن جهتها سلطت الأنثروبولوجية الفرنسية "**فرانسواز أغيثية Françoise Héritier**" الضوء على التقاطعات الإبستمولوجية التي تجمع مفهوم الإختلاف التفاضلي، ومفهوم الهيمنة الذكورية. إن مفهوم الإختلاف التفاضلي بين الجنسين جاء ذلك ضمن كتابها:(**Masculin/Féminin. La pensée de la différence. 2004. P: 25**). والذي تناولت فيه عدة قضايا ومواضيع مختلفة تهم بشكل مباشر البناء الاجتماعي للعلاقة بين الجنسين، كما عالجت جملة من الإشكالات الجوهرية، منها:

1-أسس وآليات صناعة التراتب الهرمي بين الجنسين. 2 - طرح تساؤلات عن كيفية بناء التراتبية بين الرجال والنساء ثقافيا.3 - إظهار كيفية إستمرار هذه التراتبية ضمن الإثنية الاجتماعية.وللإجابة عن هذه التساؤلالت، طرحت الفرضيات التالية:

2- إن الضعف الفيسيولوجي للمرأة ورغبة الرجل في السيطرة المطلقة عليها ومراقبة عملية الإنجاب، عوامل مؤسسة لصياغة علاقات غير متكافئة يشرعن لها الرجل والمرأة معا. من جهتها ترى "**ليونور وولكر**"في نظرية دورة العنف، هناك بعض النساء يتلذذن ويجدن الراحة كل الراحة والسعادة عند تعرضهن للعنف والإساءة من قبل أزواجهن (العنف الجنسي) وهو ما تبينه العديد من الدراسات النفسية **(جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014. ص:216).**

-إن علاقة أخ/أخت تمثل علاقة تحمل في طياتها التميز الحيفي وعدم التكافؤ بين أشقاء من جنسين مختلفين.

-إن الإختلاف حسب أغيثية مترسخ في الفكر الإنساني ومتجذر في التمثلات والتصورات الفردية والجماعية لدرجة أصبحت ممارسة التمييز ضرورة مجتمعية. لأن تمثلات الذكورة / الأنوثة مبنية داخل التعارضات التالية: يسار / يمين / أعلى / أسفل / رطب / جاف / أسود / أبيض / شريف / حرطاني / مرابط / مقدس / متزوج / مطلق.يمتاز النظام الأبوي الأدراري بالعناصر التالية:

1) **القرابة:** العامل الأساسي في دعم النظام الأبوي داخل الأسرة.

2) **نمط الإنتساب الأبوي (المقدس وأحفاده):** الذي يشمل الأصول والفروع وحواشي الأب والجد.

3) **نمط الإنتساب الأمومي:** يشمل الأصول والفروع من خط الإناث كالأم وأم الأم.

3- **الهيمنة القداسية:**

امتداد طبيعي للهيمنة الذكورية تختلف عنها من حيث الإستحواذ وامتلاك قوى روحية يتفاعل ضمنها الشخص بين أفراد العائلة النسالية التي تعمل ما وسعها لتقوية هذه الجلابة العمائمية بإصدارها تمثلات، وتصورات، تشرعنها، عرفا، وتمظهرا، ودينيا. فهي استدماج تصوري واستغباء استدراجي تتقوى به الشخصية البطريقية الكارزمية وبمقدسات رمزية لتفعيل الوسائط لبناء الأمكنة التعددية، وللحفاظ على المكانة الإعتبارية عن طريق (الديشري)[*]، فالأولياء / ورجال البلاد / والمؤمنين الظاهرين والمختفين، هم حلقة الوصل والتواصل بين الإنسان (تجسيدا/ أو تجريدا) بين (الأنا/والطيف). تقول إحدى الزائرات لمقام الولي (إلى زڨالي سيدي هاد العام دروك

[*] المقدس الديشري: نعني به والي القرية، أغلب أسماء سكانها (ندرية) بمعنى إسقاط إسمه على المواليد الجدد، يتخيله الناس يقظة وحلما، يحلفون به، وينذرونه نذورا (ماشية/لباسا/إطعاما). وهذا يخالف المثل الشعبي القائل (والي الدشرة ما يتزار).

انخرّج عليه صدقة، باش يرزقني ولد، ويزڨيلي العام الجاي)*. في هذه الإشكالية المتمثلة في عملية الإمتثالية / الاستدماجية / الاستعباطية الوجدانية: طرحنا سؤال على بعض المبحوثين، وهو (ما الدافعية التي تجعل الإنسان يتجشم الصعاب ويقطع المسافات الطوال، تاركا أعماله ومشاغله، فيذهب لحضور (الزيارة/الفاتحة/الإطعام/الفرجة). فالجميع يرد ذلك (للإمتثالية التطبيعية) وبدون إستدعاء من أحد تطبعت المواعيدية عندهم يحسبونها حسابا؟ ومن الجانب الآخر، نجد من يتطلع له ومستعدا للقائه في بيته وبين أهله وعشيرته؟

إن مفهومي (الإمتثالية / لمريرة / الصيرورة) يعد المحفز والمثير الضمني الوجداني لها. تقول المبحوثة رقم 10 (أنا والله ماني نمشي للزيارة إلا باش نرشق مع راسي أنا زهوانية)*.بينما ترى مبحوثة أخرى رقم 01 (عند خروج الواحدة منا من منزلها بقصد السفر، تتوجه لزيارة والي القصر أحنا النساء لقراءة الفاتحة عليه، والإستبراك به، كما يفعل الطلبة الجامعيين والذين يجرون إمتحان الباكالوريا يدخلون الروضة باكرا، وهذا من توجيه الوالدين لهم)*.ومع هذا تختلف أمزجة الزوار: فمن يذهب لحضور فعاليات الفرق الفلكلورية، ومن يذهب لمعاودة عائلته، ومن يذهب لحضور ختم القرآن الكريم قبل صلاة الصبح، ومن يذهب كعادة فيه حتى لا يقال له لم تحضر زيارة الولي (التماهي)، ومن يذهب لحضور الفتَحة بفتح التاء، والتي تعد حاضنا أساسيا لمظاهرالبنائية التراتبية الاجتماعية بالمجتمع **(بحفيد عبد القادر: رسالة ماجستير. 2011/10. ص: 33)**. تحمل عند فعالية تأديتها إكراهات توصيمية تراتبية إنقسامية تمييزية بين الناس. تؤدي فعاليتها في حقل تفاضلي مستدمج داخل البناء الاجتماعي.

السؤال الذي يطرح: إذا لم يحضر **المفتتح** لفعالية الفاتحة بفتح التاء كيف يتصرف الناس؟ إن إستدماجية دروب لمريرة لمقاديس توهمية تقودنا بأن فعالية الفاتحة بفتح التاء تعد المحور الأساسي والشعائري للزيارة وياقونة الأفراح والأطراح، وإن كانت تمثل طابع التمايز للهيمنة القداسية /.الذكورية / المكانة الاعتبارية فهي الحاضنة الاساسية من حواضن التراتبية الاجتماعية في المجتمع. لذلك يحرص الفاعلون الاجتماعيون / القداسيون / المريدون / المحبون، على حضور أكبر عدد من الناس. يقول "**نور الدين**

* إذا أراد سيدي الولي هذه السنة أنزور وأنخرج عليه صدقة ليساعدني على إنجاب ابن، وأني أزوره في العام القادم.

* تقسم أن ذهابها للفرجة فقط والترويح عن نفسها خلال الزيارة.

* المبحوثة رقم: 01.

الزاهي" (يكفي فضاء فسيحا (الرحبة / أو تجمعت/ أو تشرافت) لقضاء الطقس الطاهر ضامنا بذلك السيادة العليا للوظائف الرمزية القداسية التي تتجزأها الفاتحة بفتح التاء)*.تتلاقى في الزمان والمكان (الفَاتَّحة/بالفَاتِحة)، فمن خلال كزمولوجية (Cosmology) المقدس (إلتقاء الزمن المقدس / بالمكان المقدس / بالجمع القداسي) وتلاقي الزمن المقدس بالمكان المقدس، يرفع من قوة التجلي والتجرد من كل مدنس بفعل نفحات الفاتحة وقدسيتها **(نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي. 1980. ص: 49، 50).**

يرى "**الصديق تياقة**" (إن الدين (Religion) في توات موروث بالتطبيع لا بالإكتساب) **(الصديق تياقة: مذكرة رسالة الدكتوراة: المقدس والقبيلة. 2014/13. ص: 30)**. يمثل الموروث الديني بأقاليم أدرار سلطة الإستحواذ والهيمنة (القداسية) والتوجيه، والوصاية. فالموروث الديني المتداول في العقل الجمعي وفي البيئة الاجتماعية والثقافية لازال يحظى بسلطة التوجيه / الوصاية الآمر الناهي، يستمد شرعنته من الهيمنة القداسية المتجذرة في الصورة النمطية الذهنية الشعورية **(الصديق تياقة. ص: 188)**.

تتباين تفاعلاته الإنقسامية التمايزية (Différentation)، كأن هناك قوة دغماجية تجعل الفرد ينساق تحت طائلة الإستغباء والاستغراب الذهني. فاعتماد الفعل والتصور الديني المبني على فقه المنامات جعل إرشاد الفرد بعيدا عن بلوغ الهدف المراد النصح وإحقاق الحقوق، ففي ناحية من نواحي أدرار خاطب إمام الجمعة الحاضرين بأن لا فرق بين عربي وعجمي ولابين ابيض واسود إلا بالتقوى كما جاء في الآية (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) الحجرات .13. وعند الإنتهاء من الصلاة انصرف الناس لمنازلهم، وانصرف الإمام، فتبعه شاب لمنزله، فأدخله وأكل معه غداءه، ولما انتهيا من الكأس الثالث (الشاي)، قال الشاب للإمام: (سيدي إنني جئت لأخطب ابنتك) فرد عليه الإمام بكل ارياحية (إنس ذلك كان حديث الجامع).

4- **التعليم القرابيشي:** يعتمد المنهج التعليمي بأقربيش (لمحضرة) على منهج (السرد/ الفنقلة) بحيث لا يسمح لتنشيط الذاكرة وطرح الأسئلة، فالتلقين صمٌّ يعتمد على حاسة السمع والبصر. فيطبّع الطفل على نقل صيرورة المستطاع والمطاع (ما سمع / ما شاهد / ما رأى) يقول المثل المحلي (سبق الميم تنج) وبدون معرفة الاسباب والمسببات

* الرحبة: وتسمى الرحيبة لتفاعل الإنسان ضمن فسائح بيئته، نجدها دائما تتوسط القصر أو القصبة، يلعب بها الأطفال وتنظم بها الجماعة فعالياتها فرحا أو أطراحا. وفي الصيف ينام الناس بها وفي الشتاء يتدفون بأشعة الشمس داخلها.

لحدوث الظواهر. وبالتالي، يعد حاضن للفكر التطبيعي البنيوي عن طريق العائلة / أقربيش / الأصدقاء / المجتمع.

5. الفعاليات الردحية: (لغة التواصل الدلالية):

تتماهى الفعاليات الفلكلورية بجميع أنواعها على عناصر (الإمتثالية / الصيرورة / الإستدماجية / لمريرة). إن فعاليات ستة وعشرين طبعا فلكلوريا تعد عاملا ناقلا للفكر التصوري التماثلي وانتاج التفاعلات الاستدماجية (الصيغ) للإكراهات الوصامية في المجتمع، فهي لا تأتي بالجديد بل تغرف تفاعلاتها وتصوراتها من المجتمع المبني في أساسه على البنائية الفئوية، فالفلكلور في البناء الاجتماعي يأخذ صوره من النظم الاجتماعية القائمة، لذلك نجد لكل فئة نمطا فلكلوريا تتنفس ضمنه، تطرح داخله تفاعلاتها أفراحها، وأطراحها، فهو يعبر عن المشاعر القديمة والحديثة للفئة الاجتماعية (قرقابو/ للعبيد/ البارود/ للحراطين/الفقرة/للاشراف/ اهليل / بزناتة /الحضرة للمرابطين).

6- **نظم الفقارة:** تنقسم النظم الفقارية لنظام الخماسة / لخراصة / المثالثة / المرابعة / الكراء لحبات الماء. يعرف 1 - **نظام الخماسة** على أنه (عقد عرفي يتم بين خمّاس ومُخمس لحبات الماء الجارية في (الجنان) البستان لمدة عام أو أكثر، يقوم فيها الخماس بسقي النباتات، أدوات العمل ملك المُخمس، يتلقى الخماس عند الإقتطاف خمس المنتوج).اذا سقت الفقارة، أو اجترحت النباتات طبيعيا أو انسانية لايحصل الخماس على شئ.

2 - **نظام الخراصة:** قد يراه الخراص اخف من النظام الاول، لكنه يحمل اكراهات رغم شعور الخراص بالحرية ونفحة التملك في استحضان الحقل البستان (**مبروك مقدم: علاقة الأبجدية التفناغية برموز وإشارات توزيع مياه الفقارة. 2008. ص: 36**).

يعرف نظام الخراصة: على أنه (نظام عرفي يتم بموجبه تخريص حبات المياه الجارية في البستان بين خرَّاص (المالك) ومُخَرِّص (بائع قوة عمله) على أن يدفع الخراص عند فصل الإقتطاف ما اتفق عليه من قمح/شعير). يعد هذا النظام من أبخص النظم التفاعلية بين المالك لوسائل الإنتاج والبائع لقوة عمله إسترزاقا له ولعائلته. فهو عبارة عن عنف رمزي ناعم يتم على الخراص وهو مشارك فيه بقصد أو بغيره. إن أي نفوذ يقوم على العنف الرمزي أو أي نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها يوصف لها مرتكزات شرعية حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته، يضيف لعلاقة القوة هذه

قوته الذاتية المخصوصة أي ذات الطابع الرمزي المخصوص (**بير بورديو: العنف الرمزي. 1994. ص: 5**).

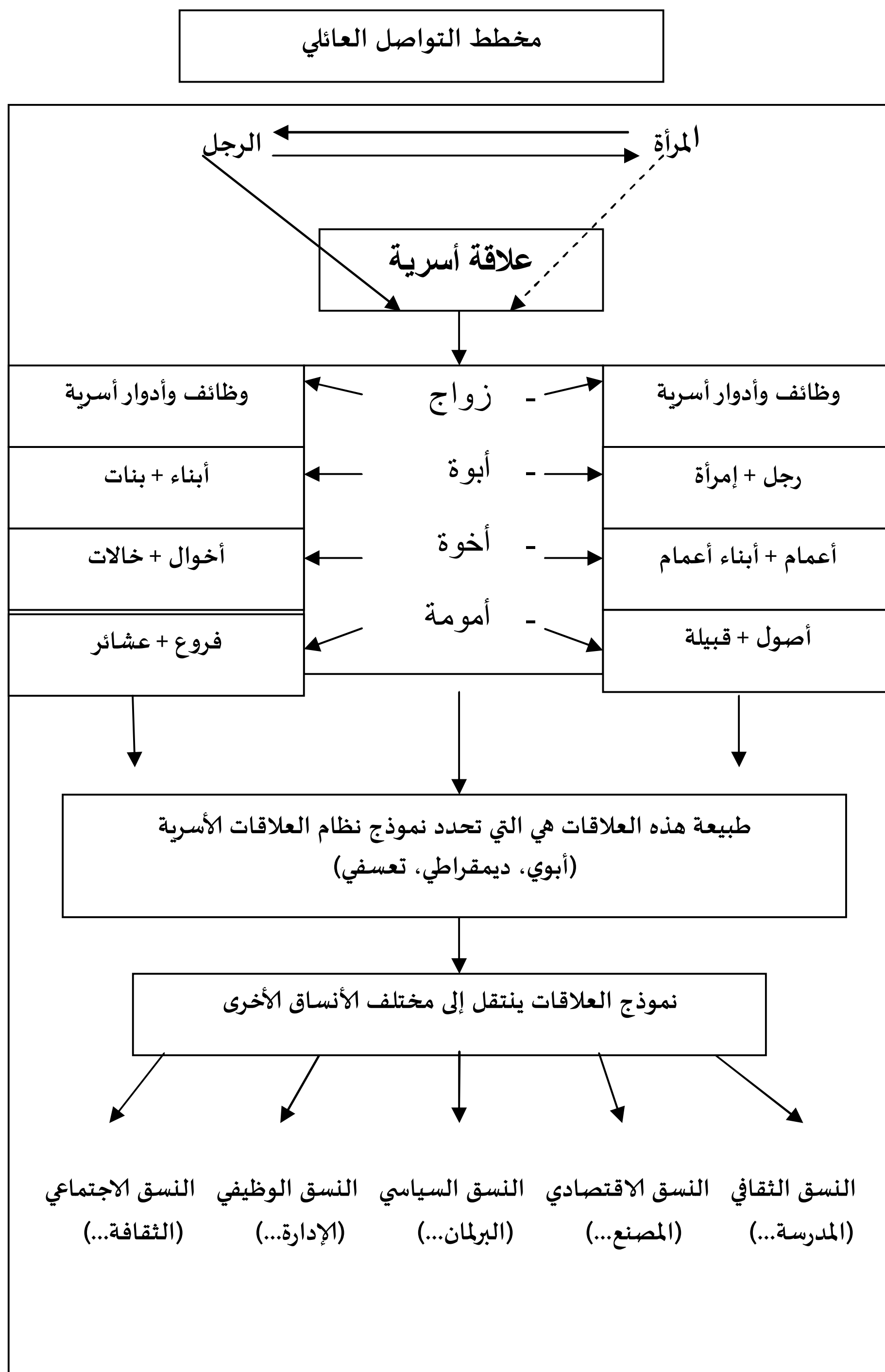
ومن جهة أخرى يرى "**جمال معتوق**": بإمكاننا إسقاط نظرية الوصمة على واقعنا اليومي، فعدم قبول المجتمع سلوك منحرف معين قد يؤدي للإندفاع نحو الجريمة وإن كان هذا السلوك غير مقصود (**جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014. ص: 251**). فعندما استوغل المجتمع وتقوى زعاماتيا وزراعيا، حاول النظم إحداث تغيير كبير أو ما يمكن أن نطلق عليه الانسلاخ من المرحلة السابقة الى المرحلة الإنتقالية الجديدة لبناء تمثلات البني الاجتماعية، فاندمج أغلب الخماسين والخراصين في نظام إستصلاح الأراضي سنة 1984. ومع جوهريته وعتقه للخماس والخراصين لم يندمج فيه الجميع في المراحل الاولى، فقد استطاعت المقا ديس تعطيل التحولات واحداث الغيير لفترة من الزمن، فقد صاحب ذلك نوعا من العنف المادي (امتلاك الرق / والبور).فنتج عن ذلك تغييرصميمي: بانهيار النظم الفقارية للأسباب التالية: فقدان خليفة الخماس / الخراص، فقد ارتفع وتطوروعى العائلات، فدفعت بالبنات والأبناء لمواصلة الدراسة الثانوية والجامعية. وبذلك هلكت بعض الفقاقيرلفدان العنصر الانساني ومن جهة اخرى ظهور الاعمال البديلة عنها والسهلة، وثالثا اطلاق تصورات بان العمل في الماء قد يؤدي لأمراض الرماتيزم علاوة على فقدان بعضها لجفاف مصادر تمويلها من البحيرات السطحية .ومع هذا تجد الفقارة صداها في تفاعلات مالكيها / السكان / المجتمع يحاولون دوما إعادة إنتاج تمثلاتها السابقة لخدمة مصالح الفئة المالكة لحبات المياه والعقار الفلاحي[*]، فمن 900 فقارة سنة 1906، لم يبق منها إلا 572 فقارةحية سنة 1974بحسب احصائيا ت منظمة اليونسكو 1970 .برواق طوله 1377 كلم. بصبيب (منسوب) قدر ب 2.94 م/ ث. السؤال الذي يطرح؟ ماهي العوامل الأساسية لتناقص عدد الفقاقير للاجابة. 1 – غياب الخلفة السابقة (ابناء الخماسين والخراصين)2 – انتشار الوعى الجماعي 3 – تعميم التعليم الإجباري 4 – ظهور الاستصلاح الزراعي 5 – نضوب عيون التزويد بالمياه السطحية 6 – اكتساح العمارة للبساتين التي بيعت قطعا ارضية لبناء المساكن.7 – صرف النظر عن مكنزمات بناء المكان سابقا واستعاضتها بمكنزمات وتصورات جديدة. فمن القهر والظلم في نظام الخراصة (كسر لخراصة)، فمن

[*] يقول المثل الشعبي للحفاظ على نظام الخراصة (الخراصة والخسارة أولا الخماسة والدسارة) تفاعل بنائي للحفاظ على ما هو كائن. وان تواجد ها التصور مع نظام الاستصلاح.

كسرت فيه الخراصة لسبب جارحة / سقوط الفقارة / الجراد / انهيار الساقية، فإن النظام الخراصي يغرمه ويلزمه بتبرئة ذمته، وإن لم يستطع لذلك سبيلا: يوصم بعدم إيفاء الذمة فلا يتعاملون معه، وقد ينزل من مكانة أعلى للأدنى منها بتحويل (بستانه) للمخرص، أو تذبح شاته وتوزع ليدفع ما عليه، أو يؤخذ غبار بيته سنة كاملة، أو يؤخذ أحد أبنائه، أو بناته للعمل لدى المخرص مدة سنة. وبهذه الإكراهات يعد نظم الفقارة حاضنة من حواضن الفكر التراتبي في المجتمع الادراري، والأغرب من ذلك أن الخماس / الخراص / المثالث، يعلمون ويعملون على دعم وبقاء هذه النظم لخدمتهم. ومعاشهم، فهم غريبون ومغربون في مواطنهم، مسلوبون القوة الإدراكية. ارتبطت منافذ تصوراتهم بما كان لا بما يجب أن يكون. يرى أصحاب نظرية المصادر (أن سلطة اتخاذ القرار تنبع من نوعية والمصادر المتاحة لكل فرد داخل الأسرة،اجتماعيا / اقتصاديا / تعليميا / ثقافيا. وأهم المصادر التي تحدد صاحب سلطة إتخاذ القرار هي:

1-المستوى التعليمي. 2-المستوى الوظيفي. 3- المصادرالمادية المتاحة (الإرث/العقار/المداخل). -4 المكانة الاجتماعية.5 - العضوية في المؤسسات المختلفة. من إمتلاك وسائل الانتاج يمتك السلطة واتخاذ القرارات، وكذلك الهيمنة (الذكورية / القداسية / الاعتبارية على الذين يفتقرون لها، فيمارس العنف الناعم (الرمزي) والمادي ضدهم، فتوزيع المصادر يترتب عليه السؤال التالي: من يعطي الشرعية للناس لممارسة العنف ضد الآخرين، الإجابة تكون وفق جملة من المصادر التي يتميز بها الفرد ماديا أو معنويا **(جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014. ص: 250)**. يقول المثل الأدراري (الى تكاد لكتاف الشيخ هتاف).ومن ذلك يرى ابن خلدون (ان المغلوب مولع بالغالب في زيه ونحله وعاداته (المقدمة الفصل الثالث والعشرون).

يبين الجدول التالي: **التفاعلات العائلة واستدماجاتها في النظام البطريقي المهيمن**



مخطط التواصل العائلي
المرأة
الرجل
علاقة أسرية
- زواج
- أبوة
- أخوة
- أمومة
وظائف وأدوار أسرية
رجل + إمرأة
أعمام + أبناء أعمام
أصول + قبيلة
وظائف وأدوار أسرية
أبناء + بنات
أخوال + خالات
فروع + عشائر
طبيعة هذه العلاقات هي التي تحدد نموذج نظام العلاقات الأسرية
(أبوي، ديمقراطي، تعسفي)
نموذج العلاقات ينتقل إلى مختلف الأنساق الأخرى
النسق الثقافي
(المدرسة...)
النسق الاقتصادي
(المصنع...)
النسق السياسي
(البرلمان...)
النسق الوظيفي
(الإدارة...)
النسق الاجتماعي
(الثقافة...)

يرى "**بيار بورديو**" (أن المجتمع ينتج رجالا ونساء ويرسم لكل جنس مساره، ويضع له داخل المسار خطوطا خضراء وحمراء،التفاعل (القزاحي) وينتظر منهم ومنهن مجموعة من السلوكات، والإتجاهات. فالرجال، عليهم الإمتياز بالقوة الفحولية، والمنافسة، وانتزاع الإعتراف. أما النساء، عليهن الخضوع والرضوخ للهيمنة الذكورية، فهن شريكات في إنتاج الهيمنة والحفاظ عليها وإعادة إنتاجها (Reproduction)، يستخدمن بطرق غير واعية في إطار تطبيع إجتماعي (Socialisation) من خلال التنئشة الاجتماعية. إن هذا الترويض الجسدي إلى جانب إستبداع مهين ومهيمن عليه يخلق لدى المرأة انتقاصا ذاتيا **(بير بورديو: الهيمنة الذكورية: ترجمة سليمان قعفراني. 2009. ص 62).**

تجد الهيمنة الذكورية، تطبيعها في صيرورة المجتمع. يبدو ذلك في تموضع البنى الاجتماعية والنشاط الاجتماعي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي.الذي يعطي للرجل النصيب الأكبر في طقسيات الترسيم الملازمة للهبوسات، ومختلف رؤوس الأموال / المالي / الثقافي / الاجتماعي / الإقتصادي / الإعتباري (المكانة. تبنى على أنها قوالب لأفكار مجموعة من (المجتمع، وهي إعلائية (Transcendantales). يطبق المهيمنون علاقات الهيمنة، فتبدو طبيعية ما يؤدي لنوع التبخس الذاتي (Autodépréciation) أو التحقير الذاتي (Autodénigrement). فيتأ سس العنف الرمزي ضد المرأة بواسطة التوالج الذي لا يستطيع المهيمن عليه إلا منحه للمهيمنين عليهم. فمن خلال هذه المفاهيم، أركنت المرأة في الزاوية الضيقة، وبذلك أغلق المجتمع الحراك الاجتماعي، فقام الأفراد بنظام متطورعنه (الزواج الخارجي / أو الزواج المختلط)، فاعتصم المجتمع بعدم مساعدة من يتزوج من خارج القصور. وهكذا يبنى السجال بين البنى الانقسامية والنظم الاجتماعية. تبنى التفاعلات الوصامية في المجتمع التواتي الأدراري على أساس اثنيه اللون / المكانة القداسية الإعتبارية. ان كل فرد يحاول بناء مكانته الاجتماعية ويسعى بكل الطرق لتحقيقها، وإن اختلفت أوجه التحقيق لبلوغ المكانة الاجتماعية / القداسية / الإعتبارية.**إن ما يمكن التوصل إليه من خلال الدراسة:**

- يمكن تغير التمثلات الوصامية بفعل التحولات الحديثة بناء على وسائل الإتصال الحديثة.

- ترتبط التصورات الوصامية بالبيئة المعيشة خاصة في الضواحي التي تتحكم فيها النعرات الإثنية.

- تبين من خلال الدراسة أن معالم الظاهرة البنائية (الانقسامية) تختفي في المدن وتزداد حدة وعنفا في الضواحي البعيدة عن المراكز والمدن.

- تتفاعل الظاهرة التراتبية مباشرة بمدى جهل الانسان للآخر وقلة وعيه (بالحداثة والتحديث).

- يتضح من خلال الدراسة ان التعليم التقليدي يلعب دورا معاكسا حول الظاهرة التراتبية، بل يعمل على تكريسها واحتضانها.مما ادى لإحداث قطيعة بين تقاليد المجتمع والشباب، بما فيها الوعظ.

- تبقى حواضن الفكر التراتبي قائمة ما لم يغير المجتمع من تصوراته في كل من (الزيارة / الفاتحة / الفلكلور / التعليم التقليدي / الفتحة بفتح التاء / القيم / وعلى الخصوص التنئشة الاجتماعية الحاضن الأكبر لهذه التفاعلات.

- يغرد علماء المدارس الكبيرة بعيدا عن تناول الظاهرة البنائية الانقسامية فهي في نظرهم من الطبوهات التي لايجد الخوض فيها، ربما عذرهم تاليب المجتمع ضدهم.

- كل الفرضيات تحققت الاولى والثانية بنسبة 100 / 100، بينما الثالثة والرابعة من 65 الى 75 في المائة.

المصادر والمراجع:

1. فرج محمود فرج: إقليم توات خلال القرنين 18 و19 ميلاديين.ط1. ديوان المطبوعات الجامعية.1978.
2. عبد الرحمان بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والجبر. ج/6. 1968.
3. جمال معتوق: مدخل إلى سوسيولوجية العنف. 2014.
4. إحسان محمد الحسن: البناء الاجتماعي والطبقية. دار الطليعة. بيروت. لبنان. 1985.
5. ر. بورونوف بوريو: المعجم النقدي لعلم الإجتماع: ترجمة سليم حداد. ديوان المطبوعات الجامعية. ط/1. 1986.
6. عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر. ط/3. ديوان المطبوعات الجامعية. 2010.
7. عبد الله حمودي: الإنقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة والسياسة: ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. المغرب. 1985.
8. عايد عواد الوريكات: نظريات علم الجريمة. 2013.
9. فرج محمود فرج اقليم توات خلال القرنين 18 و19 م .ط 2 .ديوان المطبوعات الجامعية .2007.
10. محمد بن مبارك: مخطوط تحت عنوان: تاريخ توات.
11. عبد العزيز بن عبد الله: الموسوعة المغربية للأعلام الحضارية والبشرية. فضالة. ج1. 1976.
12. بهية بن عبد المؤمن: مذكرة لنيل شهادة الماجستير بعنوان: الحياة الاجتماعية والثقافية بأقاليم توات خلال القرنين 18 و19م. 2006/2005.
13. مبروك مقدم: نزوح القبائل العربية والمعقلية نحو قورارة، تيديكلت وتوات خلال القرن 18 و19 عشر ميلاديين. تحت الطبع بديوان المطبوعات الجامعية. 2016.
14. مولاي أحمد بن هاشم: رحلة المحرز والحروب. مخطوط توجد نسخة عند علي سليماني بأدغا.
15. المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية. ط/4. مكتبة الشروق الدولية. مصر. 2004.

16. أنتوني غدنز: علم الإجتماع: ترجمة فايز الصياغ. مركز دراسات الوحدة العربية. ط/1. 2005.
17. مراد زريقات: أسباب جنوح الأحداث في مدينة الرياض دراسة مرحلة الدكتوراة. سنة 2008.
18. الشرقاوي أنور محمد: التعلم والشخصية. مجلة عالم الفكر. المجلد 13. العدد 2. 1982.
19. بير بورديو: الهيمنة الذكورية: ترجمة: سليمان قعفراني. المنظمة العربية للطباعة. 2009.
20. حليم بركات: المجتمع العربي في القرن العشرين. 1999.
21. محمد سالم ولد عابدين: نظرية الممارسة لبير بورديو. موقع الأنترنت. 2016/11/21.
22. عدلي محمود السمري .علم الاجتماع الجنائي .2009 دار المسيرة للنشر والطباعةالاردن.
23. هشام شربي: النظام الأبوي وإشكالة تخلف المجتمع العربي. 1993.
24. بجفيد عبد القادر: رسالة ماجستير: الزيارة الوظيفة والتوظيف. 2011/2010.
25. نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي. دار تبقال للنشر الدار البيضاء. المغرب. 1980.
26. مقدمة عبد الرحما ن ابن خلدون الفصل الثالث والعشرون.
27. مبروك مقدم: علاقة الأبجدية التفناغية بإشارات ورموز توزيع مياه الفقارة. طبع دار هومة.
28. بير بورديو: العنف الرمزي: ترجمة نظير جاهل. المركز الثقافي العربي. 1994.
29. جمال معتوق: مدخل لسوسيولوجية العنف. 2014.
30. بير بورديو: الهيمنة الذكورية: ترجمة قعفراني. مركز دراسات الوحدة العربية. ط/1. 2009.
31. Irving Goffman: Stigmate les usages sociaux des handicapés. 1963. By Printice-Hall. P: 11.
32. Jacob: Masculin/Féminin. La pensée de la différence. Paris. 2004.

يوم دراسي تكويني:

إشكالية القيم في الفكر العربي والجزائري

20 مارس 2018

فرقة البحث:" الأبعاد القيمية للفكر الجزائري والعالمي (الحديث والمعاصر)



إن الحديث عن القيم من وجه إشكالي هو حديث عن جملة المآزق والصعوبات التي باتت تطبع المشهد الحضاري الإنساني في شقه القيمي، والتي بلغت حدتها في المجتمعات المعاصرة، فالتحولات العميقة الهادئة منها والصامتة الحاصلة في بنية النظم العقائدية للأفراد، والممارسات المنفصلة عن الاعتبارات الأخلاقية، والقضايا الاجتماعية التي تعكس تعارضا فاضحا بين القيم الدينية الثابتة والمتغيرات الدنيوية، والحرج الذي أصبح يسببه العلم والفن بتطبيقاتهما اللاإنسانية، يكشف لنا عن عمق الإشكالية القيمية، التي أصبحت تحيل إلى التعقيد والتشابك والتناقض والمفارقة، حيث تتعذر الحلول وتزداد المعاناة إلى الحد الذي يجعلنا نشك في إيجاد المخرج منها، وعليه نطرح الأسئلة الأتية:

- ما المقصود بإشكالية القيم؟
- فيما يتجلى الوجه الإشكالي للقيم في الفكر العربي والجزائري؟
- ما الأسباب الفاعلة، الكامنة منها والظاهرة المسؤولة عن تشكل رواسب الالتباسات والتناقضات القيمية في المجتمعات المعاصرة؟

المحاور:

1. إشكالية القيم في الفكر العربي والجزائري: واقع، مآزق،تحديات، حلول، أفاق.
2. التحولات القيمية الحاصلة في بنية المجتمع الجزائري.
3. تفعيل القيم في مجالات معرفية ومستويات بحثية.

التأويل المنهجي للتراث الديني

قراءة نقدية معاصرة للنص الديني "صادق جلال العظم أنموذجا"

صافية مناد[1]، إشراف: أ.د.عمر الزاوي[2].

[1]. طالبة دكتوراه، جامعة وهران2

[2].كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/03/22 تاريخ القبول: 2018/ 05/10 تاريخ النشر: 2018/06/30

الملخص:

إنَّ تناول الإرث الفكري والديني في الفكر العربي المعاصر يتطلب استحضار التفسير والنقد كضرورة فكرية، وهذا لتهيئة الظروف التي تمكن من اقتلاع جميع الجوانب المعطلة والكابحة للموروث الاجتماعي. فالمفكرون المعاصرون أقبلوا على دراسة التراث بمناهج فكرية ومقاربات علمية، بدءاً، بتخلي عن التقليد الذي جعل التطور المجتمع الغربي العصري يلزم بتفجير الأطر التقليدية وإعادة بناء الإرث الثقافي، فالتراث يعدّ سلاحاً فكريًا وحضارياً إذا ما تماشى مع المتطلب الحضاري.

تبعا لذلك،اهتمت الدراسات الفكرية العربية المعاصرة بالتراث بشتى القراءات التحليلية كانت أو نقدية، فظهرت مشاريع التجديد وقراءة التراث للعديد من المفكرين، أمثال: حسن حنفي؛ ومحمد عابد الجابري؛ أركون؛ وصادق جلال العظم المفكر الماركسي الذي تحدث في كتبه: "الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية"؛ "الإستشراق والإستشراق معكوسا"؛ "نقد الفكر الديني" عن التراث وتساءل عن توافق التراث والنظام، فالتراث الديني من الناحية التاريخية في تناغم فكري على امتداد التاريخ الموروث، فالمسلمون متمسكون بالعقائد الثابتة بدوغمائية.

الكلمات المفتاحية: التراث؛ النص الديني؛ التأويل؛ الدوغمائية؛ الايديولوجية الميتافيزيقية.

Abstract:

Addressing the intellectual and theological heritage of contemporary Arab thought invites us to evoke interpretation and criticism as an intellectual necessity in order to prepare the ground from which to extricate all the negative points that hinder the sociological heritage

Contemporary thinkers have studied heritage with new methods of intellectual and scientific approaches, beginning with the tradition that has allowed contemporary Western society to break through traditional Spammers and rebuild cultural heritage, as it represents an intellectual weapon and civilizational if it is in line with civilizational demand Contemporary Arab studies have evoked the heritage according to several analytical or

critical readings. Several projects by Arab thinkers of heritage renewal or reading have emerged, such as Hassan Hanafi, Mohamed Abed El Djabiri, Arkoun or Sadik El Al-adhm, the Marxist thinker who studied in his works " islam - submission and disobedience"," Orientalism and Orientalism Reversed "," Criticism of religious thought "the heritage and the question of the adequacy of the heritage and the system, because the theological heritage and the historical plan are in perfect harmony intellectual, throughout history, with the inheritance Muslims adhere to fixed beliefs dogmatic.

Keywords: Patrimony; Religious Text; Hermeneutics ; Dogmatism; Ideological Metaphysics.

مقدمة:

حسب النسق التاريخي يعدُّ التراث الديني* المتمثل في الإسلام حامل للتكيف وقابل للتأويل وإعادة التأويل بهدف الاستمرارية في ظروف حضارية متناقضة ومختلفة، فالإسلام التاريخي يمكنه أن يتوافق مع النزعة الإنسانية العلمانية والديمقراطية من حداثة وعولمة تجعل منه في ارتقاء حضاري وثقافي غير ذات جامدة، اعتمادا على مبدأ النسبية وما بعد الحداثة كما حدث في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي انعقد في فينا سنة 1993 باسم الأصالة والخصوصية والمحلية والتعدد الثقافي الحضاري للتراث والموروث المعرفي.

عرف الربع الأخير من القرن التاسع عشر بداية حركة التأويل الديني المتحرر للتراث المعرفي في حركة أطلق عليها عدة مسميات من: النهضة، اليقظة، الانبعاث، الإصلاح الديني، التحررية الليبرالية، الحداثة الإسلامية، التجديد في التراث... وغيرها، تعتبر مسميات لمشاريع فكرية في إحياء الموروث الثقافي، حيث استخدم صادق جلال العظم (مفكر سوري ماركسي 1934-2016) القوة (الخلافة-الثقافية) للمحتوى الأسطوري في التراث الديني، بحيث أن الدين هو دليل مقنع على وحدة الواقع فيؤول استنادا للنص القرآني، الأسطورة الدينية (سقوط إبليس) حامل النور فتأويل العظم كان قديم للقصة، ويمكن التساؤل: كيف يمكن تأويل التراث الديني على أسس إبستمولوجية ووجودية للأسطورة الدينية فلسفيا؟

---

* مفهوم التراث الديني: الكلمة وكما هو ملاحظ مركبة من: **التراث** الذي يعني كما يقول: يقول حسن حنفي: "التّراث هو كلّ ما وصل إلينا من الحاضر داخل الحضارة السّائدة؛ فهو قضيّة موروث، وفي الوقت نفسه قضيّة معطى حاضر على عديد من المستويات"، وقريبا من هذا يقول عابد الجابري "أنّ التّراث هو كلّ ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، ماضينا نحن أم ماضي غيرنا، القريب منه أم البعيد".أما **التراث الديني** لأمة من الأمم فهو ذاك التمفصل المتعلق بالممارسات والشعائر التعبدية، وكل ما انتجته العقلية الدينية من مذاهب واتجاهات أثرت بشكل أو بأخر في الواقع الاجتماعي.

لذلك، البحث في التراث الديني يكشف عن أفكار تعبر عن الكلية التي تعرف بوحدة الواقع _ وحدة أنطولوجية تفتح الثقافات الحضارية على أفق شامل وكلي، فالاختلاف الذي يحكم العالم بشقيه الغربي والشرقي يلزمه حقل إنساني مشترك ثقافيا وحتى دينيا فالتراث الديني يحتاج للتأويل المنهجي للنص بعيدا عن إيديولوجيا الدينية ومنظورها الميثولوجي المزيف للواقع على التراث الثقافي الفكري، فحسب التاريخ الفكري ومراجعة التغيرات المادية التي طرأت على تركيبة المجتمع التحتي قد أحدثت اهتمام سطحي بالمحافظة على التراث والقيم والتقاليد وحملته إلى عرقلة النظر للذات والعالم على حد السواء.

ويكون ذلك، تحت ستار حماية التراث الديني والتحرر من إيديولوجيات الغيبية ومؤسستها المتخلفة وثقافتها الوسيطية وفكرها المزيف الذي ورث المجتمع العربي المعاصر الدين كجزء لا يتجزء من كيان التقليد تاركا البحث عن الأسس ومقومات الموروث كالمنهج القويم للوصول إلى المعارف الذي يحتاج الرجوع للنصوص الدينية التي تعتبر مقدسة بالنسبة للتراث الديني المتمثل في الإسلام وإخضاعها للتأويل، والتأويل الشروح دون عملية التبرير التي تستند إلى الإيمان والثقة العمياء بمحكمة مصدر شروح النصوص وعصمته من الخطأ.

فحاجة التراث الديني إلى المنهج القائم على الملاحظة والاستدلال والمنطق العقلي للوصول إلى الفكرة الأعمق والفهم الأشمل للنص وتأويله، وتأويل* التأويلات التي

* **مفهوم التأويل:** جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة أول: الأول: الرجوع، يؤول الشيء أولا ومآلا: رجع، وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت، وأول الكلام وتأوّله: دبّره وقدره، وأوّله وتأوّله فسره:

أ) يراد بالتأويل حقيقة ما يؤل إليه الكلام، وإن وافقت ظاهره، قال الله تعالى: "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ"(4).

ب) يراد بلفظ التأويل وهو اصطلاح كثير من المفسرين، فإذا كان التحليل العلمي يحاول قدر الإمكان الفصل بين دلالتي التأويل والتفسير على أساس أن الكشف عن الحقائق ظني في التأويل بينما يعد قطعيا في التفسير، فإن الأمر خلاف ذلك في القرآن لتطابق الدلالتين، فنجد كلمة التفسير تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه كلمة التأويل،ودلك لاشتراكهما في تبيان حال ما خفي من باطن النص،بينما يرى التهانوي أن الفرق بين التفسير والتأويل يكمن في أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ وأكثر استعمال التأويل في المعاني، للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله(5). وإذا كان مفهوم التأويل في الرافد العربي لا يكاد يخرج عن المعاني التي أشرنا إليها –مع فروق بسيطة إدا متعلق الأمر بالتوظيف الاصطلاحي من بيئة لأخرى –فكيف يتحدد مفهوم التأويل في الوافد؟ وذكر "دافيد جاسر"، في كتابه "مقدمة في الهرمينوطيقا" **انه "** هناك شبه إجماع على أن مصطلح التأويل (الهرمينوطيقا) في الوافد الغربي تعود أصوله إلى جذور إغريقية فاللفظ عند برنار دوني D. BERNARD مشتق من أصل إغريقي "هرمينيا" HERMRNIA الذي يدلّ على التأويل، أما عند هوبز وتامين HUBERT et TAMINE فهو فن تأويل العلامات، وهو تأمل فلسفي يعمل علة تفكيك كل العوالم الرمزية وبخاصة الأساطير والرموز الدينية والأشكال الفنية، أماّ جون غرو ندين jean grondin فينطلق من المعنى السابق لمفهوم الهرمينوطيقا –فن التأويل- ليضيف إليه دلالات أخرى إذ يذهب إلى القول بأن لفظة الهرمينوطيقا

تستنبط معاني الدفينة والمعارف الكامنة، العظم يؤكد على ضرورة النقد الموضوعي والدراسة الجدية فحضور النظرة العلمية للكون والمجتمع والإنسان جعلت كل تعاملات الإنسان النظرية خالية من وجود الله فهي الأزمة التي أحدثتها النظرة العلمية في ظل النزاع مع الطرف الديني المحافظ على تقاليد التراث الديني.

ومن هنا، يمكننا القول أن المجتمعات المتخلفة أصبحت تخضع لنوع من التعايش مع أفكار العلمية الحديثة أمام تراثها الديني تقف موقف اللامتنازل كليا عن التقليد والقيم الغيبية -لو سلمنا كليا بالنظرة العلمية للأشياء ستبقى أمامنا مشكلة المصدر الأول لهذا الكون- فالإنسان العربي المعاصر أوجد تفكيره بين الاعتقاد الروحي الديني وضرورة الوجود العلمي الناتج عن حيثيات الواقع، فتحكم التراث الديني الغيبي في تفكير الإنسان ليس بالأمر الهين يضعه بين التقليد الديني والتجديد الفهم الديني، وبين التسليم والتجاوز.

إذن، الاعتقاد الديني الموروث هو جزء لا يتجزأ من القرآن المنزل، أي جوهر التراث الديني، فيجد الإنسان نفسه أمام الجوهر المقدس فيخضع تفكيره في بناء أسس توفيقية ونظريات ممنهجة لقراءة المعتقدات الدينية بمعارف علمية، يقر العظم بمنهج العلمي التاريخي النقدي في دراسة الظاهرة الدينية لتحقق مبتغى حوار الأديان يعني المنهج النقدي بدراسة الظاهرة الدينية بطرق صارمة وعلى أرضية علمانية، يعدّ المعتقد الديني مسألة ذاتية لا غير، أما النصوص وتأويلها فهي مسألة مقدسة بالنسبة للأخر وتعني بالموضوعية والعلمية دون قوالب الشروح النابعة من العاطفة والمغيبة للمنهج العلمي العقلي.

بهذا، تبدو الضرورة التي يراها العظم في القطع المعرفي مع التراث تكبل الوعي العربي جذريا بأشكال التقديس والتحريم التي تهيمنها السلطة السياسية ردا وتعطيلا لكل محاولة عقلانية الخطاب الديني وضرورة التجاوز للموروث التقليدي أمام هذه الرؤية النقدية المعاصرة للعظم نجد أنفسنا أمام عدة تساؤلات: هل يمكن للقراءات النقدية للتراث الديني أن تؤسس مشروع حضاري تحت المسمى بحوار الأديان للإرث الفكري والثقافي؟ وما مكانة التراث بين الإيديولوجية الغيبية والفكر الديني الواعي؟ وما

مشتقة من الفعل اليونانيhermineuo، الذي يحمل معنى الترجمة والتفسير والتعبير(6) وهذا الرأي قريب مما ذهبت إليه الأسطورة اليونانية المتحدثة عن هرمس hermeneus.

هي المناهج القويمة لقراءة التراث نقديا وكيف يمكن تأويل النصوص الدينية انطلاقا من الموروث الثقافي والفكري ؟ من خلال مصوغات القراءة النقدية للتراث الديني عند العظم والأطر النظرية للنقد الفكر الديني انطلاقا من الموروث .

1. الموقف النقدي المعاصر من التراث الديني:

بعد هزيمة 1967 ظهر كتاب صادق جلال العظم "النقد الذاتي " ليبين عجز العرب وتحول الهزيمة إلى ظاهرة طبيعية تقضي بأسئلة جديدة وصفة خروج العرب من التاريخ، فرؤية صادق جلال العظم النقدية لأسباب الهزيمة حين أعطى رأيه في علاقات المعتقد الديني بالمتخيل الروائي "ويواجه استبداد العادات المتوازنة بنقطة العقل المتجددة"[1]، كان سؤال صادق جلال العظم وبداية لرؤيته النقدية بناءا على تساؤلاته لمدة أربعين سنة من أين يأتي التخلف؟ وماهي الآثار الفاعلة الناتجة عن التخلف؟[2].

والتساؤل الجوهري في مقدمة كتابه "الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية "فانطلق من التراث الخاص حول المبادئ اعتمادا على التاريخ، التاريخ الذي يعد التراث أو الموروث بكل أشكاله كانت تأسيسا للعقل العلماني انطلاقا من التاريخ من أجل تحقيق الوصول للقيم (الحرية، الديمقراطية، حرية التعبير، الحريات، الدينية، فصل الدين عن الدولة ....الخ)[3]. غير أن التاريخ لا يتقيد دوما لما قد يبدوا للإنسان معقولا وطبيعيا في فترة زمنية معينة "[4]، فينوه صادق جلال العظم على الصد من الموقف ما بعد الحداثي في الغرب سواء " هذا الموقف قائل بأن قيم حرية التعبير، والتسامح الديني واحترام حقوق الإنسان تشكل أعمق قيم الغرب[5] " والعالم الإسلامي المعاصر مقصى عن هذه القيم بفعل تعلقه العميق بقيمه الخاصة وهنا يقصد به التراث والمتوارث سواء الديني أو الفكري الذي يكون نقيض لجوهر الحرية التعبير والعلمانية، فوجوب تجاوز القيم الخاصة للتحرر من قدسية التراث والعرف الموروث...

فهل يتوافق الموروث الديني مع النموذج العلماني الحديث؟ فالإجابة التي قال عنها العظم أنها يجب أن تكون قائمة على التاريخ والتراث الفكر العربي والإسلامي، العقل

---

[1] صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار ممدوح عدوان للنشر التوزيع، دمشق، 2007، ص 11.

[2] صادق جلال العظم، المصدر نفسه، ص14.

[3] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة: فالح عبد الجبار، سلسلة الفكر الاجتماعي، دار المدى للنشر دمشق، ط1، 2007، ص05.

[4] صادق جلال العظم، النقد الذاتي المصدر السابق، ص35.

[5] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، المصدر نفسه، ص08.

العربي أو الخيال العربي الذي يعد موروث لازال يميل ميلا شديدا إلى الأخذ بأبسط التفسيرات لمجرى الأحداث التاريخية في التراث وأكثرها سذاجة[1]، فلم يألف العقل العربي بعد تفسير الأحداث بأساليب علمية جديدة لا تعتمد على التحليلات الغائية وإرجاع الأحداث إلى إرادات خفية وقوى شخصية وإنما تعتمد على اعتبارات اقتصادية موضوعية مثلا [2].

مما تقدم يبدو لنا، أن النمط الشائع في التفسير ناتج عن تأثير التفكير الميثولوجي الديني التقليدي المتوارث الذي يعلل الأحداث بردها إلى الإرادة الإلهية وإلى رغبة الكائنات الغير المرئية، فيرى أن مجرى التاريخ تدبيرا إداريا مسبقا لسير الأحداث وتخطيطا معدا لكل واقعة، فالعرب يحتكمون إلى المنطق التبريري كما درسه عالم اجتماع الدكتور حامد عمار أطلق عليه اسم "الشخصية الفهلوية " الذي يتميز بالعجز فالصدمة التي تلاحقها أبناء الشعب الذين مازالوا يتمسكون بتقاليد عتيقة وبغيبيات انحدرت إليهم من الماضي السحيق وباسم حماية التقاليد والحفاظ على التراث الشعبي إلى آخر ذلك من الأعذار والذرائع حين تهادن الأنظمة التقدمية الوسطية نزعات التخلف والانحطاط الحضاري وقابل للجهل والتخلف والقبيلة والإتكالية والغيبية"[3] يمكننا القول، إن الفكر العربي لم يحصد من القرن العشرين إلا النكبات والنكسات والمآسي والضعف.

عندئذ، يعتبر الفكر الديني سلاحا نظريا بيد الرجعية العربية ونقد الإرث الفكري والاجتماعي العربي ومحاولة مراجعة أصعدته العليا مع حدوث التغييرات المنهجية والتطورية حسب الإيديولوجية الراهنة فكل تغير في البني التحتية للتركيب الاجتماعي يعبر عن ((الرأس بدلا من القدمين))، عن الحاجة السياسية والثقافية فهو أسلوب سطحي ومحافظ للتراث والتقليد والقيم والفكر الديني لدى الإنسان العربي وفي نظرته الذاتية والعالمية " تحت ستار حماية تقاليد الشعب وقيمه وفنه ودينه وأخلاقه، بحيث تحول الجهد الثقافي لحركة التحرر إلى صيانة للإيديولوجية الغيبية بمؤسساتها المتخلفة وثقافتها النابعة من العصور الوسطى وفكرها القائم على تزييف الواقع وحقائقه[4].

---

[1] صادق جلال العظم، النقد الذاتي، المصدرالسابق، ص42.
[2] المصدر نفسه، ص43.
[3] المصدر نفسه، ص89.
[4] صادق جلال العظم، النقد الفكر الديني، دار الطليعة، ط9، بيروت، 2003، ص 10.

لقد عرف الربع الأخير من القرن 19 حركة عظيمة للإصلاح الليبرالي (الحر) والتأويل الديني المتحرر للحياة والفكر العربي"[1]، وهي ماأطلق عليها الباحثون الفرنسيون اسم اليقظة، النهضة، الانبعاث، الإصلاح الديني، التجربة الليبرالية، الحداثة الإسلامية، العصر الليبرالي للفكر العربي الحديث، فالتراث الديني المتمثل في الإسلام (النص القرآني) يحيلنا التحدث عن التوافق التاريخي المتمثل في الخلافة المسلمة الوراثية التي بقيت حتى إلغائها رسميا بعيد الحرب العالمية الأولى "فالمسلمين المتمسكين بالعقائد الثابتة dogmatist والحرفيين littéraliste والطهريين purists والنصوصيين scripturalists كانوا محقين بإطلاق في زمن أولى الفتوحات العربية "[2]، فالمسلمون الذين يعترفون بالتاريخ وموجباته، هم الذين فازوا وسادوا كما نعلم كلنا الآن، فهل يتوافق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية ومكوناتها ؟ يجيب صادق جلال العظم أن الاثنين متنافران إذا نظرنا إليهما من وجهة المعتقد الجامد وإنهما متسقان إذا نظرنا إليهما من الوجهة التاريخية .

هنا يرى العظم ضرورة التصالح الإسلام التاريخي" والقبول التاريخي بالإنسانية العلمانية خلافا لموقف الإسلام الدوغمائي"[3]، ويؤكد العظم على ضرورة الأخد الطابع التاريخي من القرآن مآخذ الجد إذ تنبغي قراءته وفهمه وتأويله شأن تأويل نصوص الثقافات القديمة(وهذا ما نجده في الفكر الأركوني في بداية بحثه كيف نقرأ القرآن محاولا تطبيق مناهج اللسانيات والسميائيات لتحليل الخطاب القرآني)، وتأويل مبادئ الفكر الغربي على نحو مهني ex professo استخدم صادق جلال العظم الفلسفة والقوة في دراسة نصوص التراث الاسلامي بمصطلحات كـ(الخلافة الثقافية)[4] في التراث الديني كما نجده عند أركون في تأويل التراث عن طريق التفكيك المنهجي والتقدمي التراجعي للأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن بمنأى عن كل فكر نقدي وهو يرى ان النقد العلمي سوف يطبق على التراث الديني "[5] في هدا تشبيه بعلماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية .

---

[1] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، المصدر السابق، ص 10.

[2] المصدر نفسه، ص 12.

[3] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية المصدر السابق، ص 22.

[4] المصدر نفسه، ص 37.

[5] محمد أركون، نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، دط، د س، ص 29.

إذن نستنتج مما تقدم، أن الإطار المعرفي الإسلامي الموروث المرتبط بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي ويقصد به أركون العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه (اللامفكر فيه) وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي يبقى مشروعية أنواع السلطة والقداسة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني تأثيرا ميثولوجيا تقديسا تأليهيا"[1]، إنطلاقا من اللامفكر فيه الأركوني نجد معالجة صادق جلال العظم للأسطورة الدينية ((سقوط إبليس)) استنادا إلى النص القرآني تناول التأويل القديم لهذه القصة يفيد إن معصية إبليس ناتجة عن تكبره، ويكون التأويل خاضع للمناهج المعرفية الابستمولوجية والوجودية الانطولوجية الذي تنطوي تحتها الأسطورة من منظور تراث الأديان الأخرى "فالعظم يجد في التراث الديني لبلاده موتيفات تعبر عن الكلية universalité التي تعترف بوحدة الواقع ووحدة الشرط البشري ويقر أن مشروع العولمة لن يكتب له النجاح استنادا للتراث[2]" كما قال أركون " سوف تضطر النواة الصلبة لهذا التراث الإسلامي إلى التغيير والتحلل والتبدل لأول مرة في التاريخ ولن تستطيع بعد اليوم ان تتحاشى قوى العلمنة والحداثة التي تحيط بها من كل جانب"[3]، فالتراث الديني الذي اعتقد التقليديون أنه صامد إلى أبد الدهر يتغير حسب أركون لا محالة ويتجدد مع تأثير قوى الحداثة وضرباتها الموجعة ويخطر لإيجاد صيغة للتعايش والتصالح مع قيمها العالمية فالدراسة النقدية للتراث الديني أصبحت اليوم ضرورة ملحّة "لو إن التراث العربي الإسلامي تعرض لمسح شامل ولإضاءة نقدية تاريخية شاملة لما حصل ماحصل "[4].

ومن هنا يتضح لنا أن تطبيق المنهجيات المنقولة من أوربا لم يصب التراث في العمق ولم يؤد إلى تأثير حاسم على كيفية فهم التراث الديني الإسلامي[5] كما ذكر أركون _ _ هذا مايدعوا لتحليل الخطاب الإيديولوجي الناتج عن تطبيق الحقل العقلي للتفكير الغيبي في خضم دراسة التراث الديني .

---

[1] المرجع السابق، ص 07.
[2] صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، المصدر نفسه، ص 83.
[3] محمد أركون،نقد الفكر الديني، المرجع السابق، ص 188.
[4] المرجع نفسه، ص 170.
[5] المرجع نفسه، ص 169.

2. التراث بين الإيديولوجية الغيبية والفكر الديني الواعي:

في مقدمة كتاب لصادق جلال العظم يقول: "إن نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقدا علميا علمانيا صارما وتحليلها تحليلا عميقا نفاذا واجب أساسي من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي"[1]، فالنقد يحتكم إلى الإيديولوجية في النظر إلى الإرث الاجتماعي من خلال الأطر التقليدية، فالفكر الديني على مستوى الوعي بمعناه تختلف المسميات من الذهنية الدينية إلى الإيديولوجية الغيبية أو العقلية الروحية السلفية ...الخ.

فالإيديولوجية الغيبية أو الدينية كما يصطلح عليها لا تنفك من التنظير والدفاع والتبرير على محتواها دون إطار العقلانية كما يجب نقل الإيديولوجية الدينية من حالة ضمنية إلى حالة واعية منطقية وهنا العظم يؤسس إلى عقلانية الإيديولوجية الغيبية،" فمن الوظائف الرئيسية للإنتاج الفكري الديني الواعي والمتعمد شرح مضمون الإيديولوجية الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها بعرضه عرضا يبدوا عليه مظهر الانتظام والتناسق والعقلانية"[2]، أي أن وظيفته نقل الإيديولوجية الغيبية الدينية بقدر الإمكان من حالتها الضمنية العفوية اللاشعورية إلى حالة تتشبه بالعرض الصحيح والتنظيم الفكري والوعي المنطقي.

تعتبر الذهنية الدينية دليل أهميتها وخطورتها في تأثيرها بالنقد في مجال الفكر العام ونقدها والتنديد لها " الذهنية الغيبية الاتكالية والإيمان بالغيبيات والأساطير والحلول العجائبية وهذا ماجعل ضرورة الأخذ بالأسلوب العلمي والمنهج التأويلي العقلاني في معالجة الإشكاليات العقلانية وهدا ماخصه العظم بالنقد الفكر الديني الملموس والمعروف في معالجة القضايا الفكرية في العالم العربي .

كما للإيديولوجية الغيبية مستويين الواعي والعفوي أحدهما خفي وآخر تقدمي وأصبح الجانب الديني عامل لتغطية العجز والفشل مند هزيمة 1967 فالدين أصبح وسيلة ديماغوجية فعالة في تسيير الشعوب "يلعب الفكر الديني دور السلاح النظري عن طريق تزييف الواقع وتزوير الوعي لحقائقه تزييف حقيقة العلاقة بين الدين والنظام السياسي مهما كان نوعه (الاشتراكية- العربية- العلمية-الإسلامية-المؤمنة-الثورية) [3]، فالتزييف

---

[1] صادق جلال العظم، النقد الفكر الديني، المصدر السابق، ص 05.

[2] المصدر نفسه، ص 06.

[3] صادق جلال العظم، النقد الفكر الديني، المصدر نفسه، ص08.

على مستوى الحقيقة وبتصنيفات ثورية حسب العلاقات بين الدولة فيكون التزييف للحقيقة نوع من الصراع الاجتماعي وقوى رجعية معطلة بين قوى طبقية مسيطرة وقوى متمردة مسحوقة مستقلة .

هكذا أمكن القول، أن الفكر الديني الذي خصه العظم بدراسته" ليس من الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها الذهنية الدينية والإيديولوجية الغيبية أو العقلية السلفية "[1] فهي شرح لمضمون الايدويولجية الغيبية والتنظير ونقلها من حالتها الضمنية إلى حالة العرض الصريح والوعي المنطقي لان الفكر الديني على صعيد العلمي التحليلي يمارس النقد المستمر للإيديولوجية الغيبية، ويضاف إلى الغوغائية الدعائية في تنصر لمذهب معين لا للنقد العملي وإنما لدعم مصالح معينة وهذا ما أدى بدحض الميثولوجية العقيدية، فالإيديولوجية الغيبية والفكر الديني الواعي الذي تفرزه مع مايلتف حولها من قيم وعادات وتقاليد هي حصيلة للروح العربية الأصيلة الخالصة الثابتة عبر العصور وليست أبدا تعبيرا عن أوضاع اقتصادية متحولة أو قوى اجتماعية صاعدة تارة وزائلة تارة أخرى أو بنيات طبقية خاضعة للتحول التاريخي المستمر ولا تتمتع إلا بثبات نسبي "[2].

فالدين أو الإسلام الذي تحدث عنه العظم هو ذلك الدين الذي ورثه الإنسان العربي بمعتقداته وقصصه وأساطيره ورواياته كجزء لا يتجزأ من كيانه فيرفض ظاهرة التسليم الساذج البسيط ويمحص الأسس التي يقوم عليها هذا الإرث على لسان مثقفيه وعلمائه .

يكون بذلك، الموقف الديني القديم حسب العظم والممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام" لأننا نمر في طور نهضة مهمة وبانقلاب علمي وثقافي شامل وبتحويل صناعي واشتراكي جدري لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين ((رأس المال)) و((أصل الأنواع)) ولقد ولى بالنسبة لنا الموقف الايجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة "[3].

---

[1] مجموعة من الكتاب، حرية الاعتقاد الديني (مساجلات الإيمان والإلحاد مند عصر النهضة إلى اليوم)، تقديم محمد كامل الخطيب، دار بترا للنشر والتوزيع سوريا ،ط1،2005، ص347.

[2] صادق جلال العظم، النقد الفكر الديني، المصدر السابق، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص15.

ومن هذا السياق، تتضخم مشكلتان أولهما فكرية ثقافية عامة وهي مشكلة النزاع بين العلم والدين اي الإسلام والثانية مشكلة خاصة يعانيها كل من تأثرت ثقافته تأثرا جذريا بالثقافة العلمية التي بدأت تكتسح مجتمعه ومحيطه فيضمن العظم سؤالا أساسيا هل باستطاعتي أن أتقبل بكل نزاهة وإخلاص المعتقدات الدينية التي تقبلها أبائي وأجدادي دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية ؟

هنا نصل، للسؤال الكامن خلف ما وجده العظم من مقال جيمس((إرادة الاعتقاد)) وخلف تساؤلاته، حاول أن يدافع فيه عن حق الإنسان الذي نشأ في أجواء الثقافة العلمية الحديثة في الاعتقاد الديني"[1]، فالنزاع بين الدين والعلم نزاع ظاهري والخلاف بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية ليس خلاف سطحي فروح الإسلام لا يمكن أن تدخل في نزاع مع العلم ومع المعرفة العلمية ويؤثر هذا في التكوين الفكري والنفسي لدى الذات العربية بتعارض مع المعرفة العلمية قلبا وقالبا وروحا ونصا .

يقول: "الدين الإسلامي يحوي آراء ومعتقدات تشكل جزء لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبته وطبيعته عن تاريخ الإنسان وأصله وحياته"[2]، فالمنهج القويم هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر مقدسة أو منزلة وتبرير العملية يحتاج إلى الإيمان أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هده النصوص وعصمته عن الخطأ.لأن المنهج السائد في الدين منهج إتباعي فهو المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج هو مدى إتساقها مع بعضها ومطابقتها للواقع، فمن الأمور الجوهرية المهمة في الدين الإسلامي أن الحقائق المصيرية المتعلقة بالإنسان تخص مصيره في الدنيا والآخرة وقد كشفت مرة واحدة بنزول القرآن في التاريخ الإسلامي لهدا توجهت أنظار المؤمنين إلى الخلف نحو الحقبة التي يعتقدون أنها تحمل الحقيقة المعرفية من قبل الله والرسول والملائكة .

"إن وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة واكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين أجزاء هذه النصوص وتأويلها

---

[1] صادق جلال العظم، النقد الفكر الديني، المصدر نفسه، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص ص 17،16.

والمعارف الكامنة فيها مند الأزل "[1]، فالعلم لا يعترف بوجود النصوص التي لا تخضع للنقد الموضوعي والتأويل العقلي والدراسة الجدية .

ففي الواقع أصبح الإسلام الإيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي حسب العظم كما كان تاريخيا مصدر الرئيسي لتبرير الأنظمة الملكية في الحكم لأنه أفتى بأن الحق الملوك نابع من السماء وليس من الأرض، وطرح العظم بعض الحلول للخروج من سؤال المتعلق بموقف المثقف ثقافة علمية من الدين وموقف المثقف ثقافة دينية من العلم فخص الأول بمحاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل إليها الإنسان وهدا حسبه أنه يتضمن بعض التنازلات يقوم بها الدين لصالح العلم شرط الحفاظ على أسسه ومعتقداته الجوهرية وعدم المساس بها ولا يتم هدا إلا بعد تحوير وتشويه الموضوعات التي يحاول التوفيق فيها .[2]

والحل الثاني: الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقا تاما .

أما الثالث التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي أو الروحي والقول بأن كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ ينطوي تحت البعد الزمني .

والرابع حق الإنسان بان يستند في قضاياه الدينية إلى ما توحي به طبيعته العاطفية حول الموضوع [3]

كما جاء في هوامش كتاب نقد الفكر الديني لشيخ محمد حسين أل ياسين يذكر "نؤيد العظم في قوله إن انسجام الآراء مع طبيعتنا العاطفية لا يمكن ان يشكل مبررا معقولا لاعتقادنا بتلك الآراء"[4]، فالانسجام الآراء مع العقل والتفكير هو مبرر معقول للاعتقاد الصادق ورفض الحلول لأنها تشكل دعامة لرأي وأساس للعقيدة فهو يعتبر الفكر الديني الأصيل شن حربا على الاعتقاد القائم على الهوى والعاطفة .

---

[1] مجموعة من الكتا، حرية الاعتقاد الديني، تقديم: محمد كامل الخطيب، المرجع السابق، ص385.

[2] المرجع السابق،الصفحة نفسها.

[3] مجموعة من الكتاب، حرية الاعتقاد الديني، تقديم: محمد كامل الخطيب، المرجع نفسه، ص 386.

[4] المرجع نفسه، ص ص 386، 387.

3. التأويل النقدي للنص الديني الموروث:

وإذا كنا عرجنا بهذا الشكل على ماهية الأمة العربية بخصائص مطلقة هي التأهيلية والروحانية والمثالية والإنسانية والحضارية"[1]، ومن هنا إن الفكر التراثي العقائدي محسوم بالميثولوجيا ومنطق الميتافيزيقا للنموذج التفكير الاستشراقي المعكوس الذي تحدث عنه العظم ويقصد به النموذج الديني السلفي المتجدد المحافظ للتراث الديني وهو تيار محافظ في إنتاج الميتافيزيقا فالدين الإسلامي يحافظ على روحيته ضد الميول المادية، فكل الاتجاهات الحضارية أصبحت دخيلة على الشرق العربي وتشكل قطيعة جادة مع الموروث الثقافي والديني والتاريخي.

"فلا الليبرالية الرأسمالية استطاعت تقديم البديل للمنظومة السياسية الإسلامية التقليدية ولا الماركسية الشعوبية استطاعت تثبيت أقدامها على أرض ألإسلام[2]، ربما كانت أكبر كارثة هبطت على العرب هي الماركسية كقوالب غريبة حتى الآن لا تجد الماركسية مكانا لها في العالم العربي "أمام الفكر الغربي يأخذك النظام النسق المنهج وأمام الفكر الشرقي تشعر على العكس أنك في حضرة الهاوية _حضرة السديم _الخلاق المشرقي هو نفسه سديم لذلك تشعر إزاءه كأنك مأخوذ بالرعب "[3].

وتعقيبا على هذا يقول العظم لنا السديم ولهم الوضوح الديكارتي ولنا الهاوية ولهم التطور التاريخي ولنا الرعب الميتافيزيقي ولهم طمأنينة الركون الى العلم إنها قسمة إستشراقية أدونيسية (نسبة إلى أدونيس).

ضرورة إخضاع النص الديني للتأويل النقدي قصد قراءته وفهمه كما أكدها العظم وأركون في تأويل التراث الإسلامي وتفكيك النص ألقراني إلا ما لا نهاية فنقد التراث الإسلامي نقدا جذريا فأركون أطلق تحذيره الأخير وإنذاره التاريخي الذي قد تراجع عنه الكتاب واستبعدوه ونادوا بفصل الدين عن الدولة من أمثال صادق جلال العظم،" يثبت أن آلية الاستبعاد تعمل ضد طرح مسألة العلمنة في العالم العربي لقد تحصنت الأنظمة اللاهوتية الحالية من عدوى مثل هذه المسائل"[3] [4].

---

[1] صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، دار المدى للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 1997، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص 46.

[3] المصدر نفسه،ص57.

[3] رون هالبير،العقل الاسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ترجمة جمال شحيد،ط1، سوريا، دارالأهالي للنشر والتوزيع2001، ص60.

[4] رون هالبير، العقل الاسلامي أمام التراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ترجمة: جمال شحيد، ص172.

هنا، يمكننا القول، أن تأويل النص التراث الديني والقرآن بالأخص كان يقتضي الاجتهاد في البداية فكان وسيلة ضمن السياق التاريخي وخارج التأثيرات الإيديولوجية يقول أركون "إن الاجتهاد لم يكن قط ولا يمكن أن يكون اليوم تمرينا ذهنيا وبحثا يعالج مسائل لاهوتية ومنهجية مجردة وبعيدة عن مقتضيات الدولة وضرورات المجتمع"[4]

تبعا لذلك نجد التساؤلات الجذرية لإجراء مقابلة بين النصوص القرآنية لا تتماهى مع الاجتهاد الكلاسيكي ويدعوا للانتقال إلى مجالات علمية (مقاربة العلمية الحديثة في تأويل النصوص أو ضرورة إدخال المقتضيات الحديثة للمعرفة العلمية الحديثة لتأويل القران وتجديف في نظر ضمائر المؤمنين في العالم الإسلامي فمثل هاته المشاريع الفكرية مدحضة وغير مقبولة من طرف العقل الدوغمائي القروسطي، الإسلام بقي مرتبط بالميثولوجيا الايديولوجية الاجتهادية الناتجة عن التراث الديني التقليدي...

"إن التقصير الكلي في التفكير اللاهوتي والأخلاقي والفقهي لايكاد يشدد عليه أولئك الذين يتحدثون بكثير من الثقة عن ((يقظة الإسلام)) و((الثورة الإسلامية))و ((العودة إلى الدين)) و((الأصولية الإسلامية)) ....الخ[1]، المعرفة التراثية القروسطية التي سببت الغموض الخطابي وأدلجته كما يعبر عنه أركون " إن علوم الإنسان قد أقامت تغييرا جذريا في ظروف ممارسة الفكر العلمي في الغرب وبالكاد باشر الفكر الإسلامي بالشعور بعواقب الهزات التي بدأت مند القرن السادس عشر بخلف الفكر الحديث في أوربا أما الفكر الإسلامي فما زال إلى حد كبير يستند إلى معرفة قروسطية يتداخل فيها الأسطوري والتاريخي التراثي "[2].

باعتبار، أن الإيديولوجيات المعاصرة كالأصولية لابد لها من منهج تفكيكي للفكر وتأويلي هنا اقتراح العظم القيام بتأويل جديد لدراسة نصوص التراث الإسلامي قصد بيان شروحها واستخراج مقاصد الفهم منها.

ويقول في نفس السياق أركون "هذا هو بالضبط الموقف المنهجي والمعرفي الذي نغلبه في دراستنا الفكر الإسلامي الكلاسيكي أي أننا نضع حدا لتكرار النص وذلك بعد أن تكون قد رسمنا تخومه بدقة ووصفنا آليته الداخلية وقدرنا وظيفته وتعرفنا على

---

[1] المرجع نفسه،ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص 48

روابطه "[1]، حسب النسق التاريخي يعد التراث الديني المتمثل في الإسلام حامل للتكيف وقابل للتأويل وإعادة التأويل بهدف فهم عمقه وما أشار إليه صادق جلال العظم .

تبعا لذلك، تصبح قراءة النصوص وإسقاطاتها التاريخية ممكنة عندما يقبل تراث مركزية اللوغوس دون تحفظ فالمعرفة الفلسفية في ترسميها الأفلاطونية والأرسطية هي التي تحدد وضع العلوم الدينية وشروط ممارستها للتأويل وهكذا يكون النقد العقلي وجود منهجي ويتم توظيفه في خدمة قانون إيماني معين قصد التقرير بالفهم ومن هنا تأتي الاعتباطية الممارسة على الأديان المختلفة عن الإسلام، لقد شكل تراث مركزية اللوغوس ذهنية قروسطية أدت إلى التكرار ورفض الماركسية لأن الدين اعتقلته الإيديولوجية .

وأخيرا، يذكر أن التحديث الديني يلزمه دراسة وفهم واستيعاب الموروث الديني واستكشاف مدراته وآفاقه والاهتمام بالموروث العقلي والتحرر من السذاجة في تعاطي مع التراث ويدافع عن المقدس بمنهج تأويلي تفكيكي قصد الفهم، فالتأويل كأداة تحليل للمفاهيم لقراءة النص التراثي الديني وتفسيره كما يقدمه العظم، فالتأويل الإسلامي هو" طريق لدعم اليقين الإيماني بأصول الاعتقاد الديني وسبيل لإزالة الشبهات عن هذا اليقين كي يزداد رسوخا وليس سبيلا لنقص هذا الإيمان ولا لتفريغ النص الديني من الدين كما هو حاله في الهيرمينوطيقا الغربية"[2] حسب محمد عمارة.

فالتأويلية في نص قداسة العهد القديم إلى الحد الذي أحكمت فيه بأن أسفاره إنما هي إبداع بشري في عصور متطاولة جعلت العقل يفرزه وأضافت عليه القداسة المزيفة، فتأويل النص الديني كعلم لفهم النصوص في التراث الحضاري بدءا بالغربي وأنسنة النص الديني بعزله عن السماء وتفريغه من الدين واللاهوت إن تأويل الوحي الذي هو طريق فهم النص المقدس وإدخال النسق العلمي والنهج الإنسانيات واللسانيات لمعرفة يقينية، فمعرفة ما يقبل التأويل ومالا يقبل التأويل ليس بالأمر الهين إتفقت الفرق الإسلامية جواز التأويل للنص الديني على قيام البرهان وعلى إستحالة الظاهر.

---

[1] المرجع نفسه، ص56.

[2] محمد عمارة، قراءة النص الديني، (بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية ط1، 2006، ص59.

فإن التراث عينة في الواقع عملية تتريث من قبل جماعات تجد نفسها في موقع دفاع " فنجد الاستشراق يرى في تراثنا صورة معكوسة لمفهومه عند الغرب حيث تقابل عناصر تراثنا عناصر الغرب مقابلة المرآة للشيء"[1] .

تكون بهذا، أصالة التراث الإسلامي في جوهرها التاريخي مبدأ تفسيري لتعليل وتحليل كل ما يسمى بالإسلام العروبة عبر التاريخي وهو ما يعطي نظرة وإضاءة روحية ومعرفية، "لم يعد ممكنا اليوم ان نتكلم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل حتى السبعينات من القرن العشرين وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والإعراض عن إنتاجهم العلمي"[2]، فالفكر الديني أو التراث الديني يحتاج للوعي العقلي في دراسته فالنقد الإيديولوجي قائم على أساس التقليدي للأطر الفكرية التراثية والموروث الثقافي التاريخي الذي يستدعي ضرورة تطبيق المناهج العلمية لفهم عمق النص التراثي .

بهذه الاعتبارات المنهجية، يكون التأويل والتفكيك كمنهج يدرس النص ألقراني والتراث الإسلامي بصفة عامة قصد تحديث الفهم العقلاني لا التأويل الظاهري للنص دون الولوج إلى عمقه، فتأثير الميثولوجي للإلهيات الكلاسيكية على الفكر المعاصر يحتاج إلى دراسة التاريخ دراسة تفكيكية وتحليله ليس تبريرية وتبقى المشاريع النقدية لدراسة التراث الديني بين تحليل التاريخ وتفكيك الظواهر وتأويل النصوص...

فلا سبيل للتخلص من أزمة الفكر التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر، لأن شعوب العالم العربي المعاصر تعيش على فتات الوهم المتعلق بالتراث والهوية العربية وتقديس التقليد، لهذا يحتاج العقل العربي أطرا ممنهجة لفك قيود الميثولوجيا والتوجه نحو التحرر الفكري والإعتقادي عن طريق العقلانية المحكمة لإنتاج أفكار تطورية وتحررية من القيود الوهمية نحو فهم متعقل ومسيج بالعقل العلمي بدل الدوغمائي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، ط2007، دمشق، 2007.
2. ـــــــــــــــ، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة فالح عبد الجبار،سلسلة الفكر الاجتماعي، دار المدى للنشر، ط1، 2007.
3. ـــــــــــــــ، النقد الفكر الديني، دار الطليعة، ط9، بيروت، 2003.
4. ـــــــــــــــ، ذهنية التحريم، دار المدى للنشر والتوزيع، ط1،سوريا، 1997

[1] عزيز عظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة للنشر، ط1، بيروت، 1987، ص148.

[2] محمد أركون، من التفسير الموروث القران إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، 2001، بيروت، ص09.

5. محمد اركون،من التفسير الموروث القران الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة،ط1،بيروت، 2001
6. ـــــــــــــــــ، نقدر العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم)،ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، دط، بيروت
7. محمد عمارة، قراءة النص الديني، (بين التأويل الغربي والتأويل الاسلامي، مكتبة الشروق الدولية،ط1، 2006.
8. عزيز عظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة للنشر، ط1، بيروت، 1987.
9. رون هالبير، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الانوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد اركون)، ترجمة جمال شحيد، دار الاهالي للنشر والتوزيع، ط 1،سوريا، 2001.
10. مجموعة من الكتاب، حرية الاعتقاد الديني (مساجلات الإيمان والإلحاد مند عصر النهضة إلى اليوم)، تقديم: محمد كامل الخطيب، دار بترا للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2005.

مختبر الأبعاد القيمية بجامعة وهران2

ومختبر الجزئر: تاريخ ومجتمع بجامعة سيدي بلعباس

ينظِّمان ملتقىً وطنيًّا حول:

تقنيات تدريس الفلسفة: المهارات والاستراتيجيات

16 – 17 أفريل 2018

عرفت مادة الفلسفة خلال فترة الإصلاح مراجعات وتعديلات أساسيّة، مسَّت جوانب عدّة، منها، المقرّرات المعرفية، آليات التفكير، طبيعة الكفاءات المنتظر تحقيقها، وبيداغوجيات التدريس. في العموم، فقد راهن مشروع إصلاح تعليمية الفلسفة على البرنامج والمنهاج والتكوين على حدِّ سواء لتحقيق جودة في التكوين يكون أساسها المتعلم...



... إنَّ إشكالية الملتقى لا تهدف فقط إلى عرض بعض التجارب الشخصية لفئة الأساتذة الناجحين في إدارة الدرس داخل حجرات التدريس، بقدر ما يهدف إلى نقل ومناقشة بعض المناهج العلمية في تدريس الفلسفة، زيادةً عن تجارب مختلف الدول التي وُفقت في تدريس الفلسفة في الطور الثانوي ممَّا أتاح لهم فرصة توسيع آليات التفكير الفلسفي لدى الفئات الصغرى، ونخصّ بالذكر الطور الأوّل؛ كما يهدف أيضاً إلى الاستفادة أكثر من إسهامات علوم التربية وعلماء البيداغوجية في عملية التعلم، متسائلين في ذات الوقت عن الدور الذي يمكن أن تلعبه تلك المناهج العلمية في تحسين أداء الأستاذ في الدرس الفلسفي...

المحاور:

1. المقاربات البيداغوجية في تعليمية الفلسفة؛
2. المقترحات الممكنة لتطوير وتجويد الدرس الفلسفي؛
3. تقديم نماذج تطبيقيّة لنجاح الدرس الفلسفي.

الحضور الفتجنشتايني في فلسفة الوضعية المنطقية

نقاز محمد رضا

جامعة محمد بن أحمد وهران 2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/11 **تاريخ القبول: 2018/06/16** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز معالم التأثر بين فتجنشتاين والوضعيّين انطلاقًا من إيمانهم بمبادئ مشتركة شكّلت الخلفية الفلسفية والقاعدية للوضعية المنطقية. وقد أدت الرسالة دوراً فعالاً، إذ فتحت للوضعية الجديدة آفاقاً مختلفة ومهدت لها الطريق للخوض في مجال الدراسات المنطقية واللغوية، بالإضافة إلى محاربتها للميتافيزيقا وتعويض اللغة العادية بلغة رمزية عن طريق مبدأ التحقق لإضفاء سمة الصرامة على الفلسفة.

الكلمات المفتاحية: التحليل؛ الوضعية المنطقية؛ الرسالة؛ مبدأ التحقق؛ الميتافيزيقا؛ اللغة الرمزية

Abstract:

This study aims to highlight the signs of influence between Wittgenstein and the positivists based on their belief in joint works that formed the background philosophical and fundamental of the logical posivitism. The tractatus played an important role which allow a new horizons of Neo-positivism logical. Furthermore, tractatus preapres the routing to be ingrated in the field of logical and linguistic studies as well as its fight against metaphysics through the principle of verification and compensation of the ordinary language by symbolic language to give the rigor of philosophy.

Kewords: Analysis, logical positivism, Tractatus, Principle of verification, Metaphysic, Symbolic language.

مقدمة:

إن معالجة المشكلات الفلسفية على أنها مشكلات لغوية على نحو ما فعل فتجنشتاين في الرسالة، يعدّ في حد ذاته تصوراً جديداً للفلسفة، إذ أعطى بعدًا مميزاً لفلسفة اللغة والذي ينسجم مع اعتقادات الوضعية المنطقية. إن أهم أساس انطلقت منه الوضعية الجديدة هو التحليل المنطقي للغة، باعتبار أن المشاكل الفلسفية في نهاية المطاف ما هي إلا مشاكل لغوية، إذ جعلت من مهمة الفلسفة كلها نقدًا للغة، بدليل أن اللغة العادية

ليست لغة منطقية، لهذا فإن النظام المنطقي هو الذي يمد اللغة بالقواعد الصارمة، وبالتالي لا يشوبها نوع من الغموض والالتباس.

وعليه فإن المهمة الأولى التي يتوجب على الفلسفة الاضطلاع بها، هي نقد اللغة، فهذه الفكرة ظهرت بشكل جليّ في مقدمة الرسالة، إذ وضعت اللغة العادية على محك النقد، وكان الهدف بطبيعة الحال، هو وضع الحدود الفاصلة بين المعنى واللامعنى والتطلع إلى لغة رمزية، لكن من هذا المنطلق قد نتساءل: إذا كانت الرسالة قد صرحت بالدعوة إلى لغة رمزية على غرار راسل، فهل انتهجت الوضعية المنطقية نفس المسار في تبنيها لهذا النوع من اللّغة ؟ وما هي تجليات الحضور الفتجنشتايني في فلسفة الوضعية المنطقية؟

1. الرسالة وانعكاساتها على الوضعية المنطقية:

إن أفكار الرسالة ساهمت بشكل كبير في ظهور إحدى أكبر الحركات الفلسفية في القرن العشرين وبلورة أفكارها، ونقصد بها الوضعية المنطقية التي جعلت من الرسالة إنجيلاً لها[1]، باعتبار أن هذه الأخيرة فتحت الآفاق للوضعية المنطقية، ومهدت لها الطريق للخوض في مجال الدراسات المنطقية واللغوية، بدليل أن منهج التحليل المنطقي للغة الذي يهدف في جوهره إلى تحقيق ضوابط منطقية للمعنى هو في حد ذاته مشروع فتجنشتايني، لهذا يقول راسل: «هناك شخصية لها قدر من الأهمية بالنسبة إلى الوضعيين المنطقيين رغم أن صاحبها لم يكن عضوا في حلقة فيينا، هي شخصية فتجنشتاين»[2].

إن إطلاع الوضعيين المناطقة على "الرسالة المنطقية الفلسفية" كان بمثابة حافز دفعهم إلى الاهتمام بموضوع اللغة كأداة لمعالجة المشكلات الفلسفية الجمّة، ومن نتائج هذا الاهتمام هو اختزال مهمة الفلسفة الجديدة في نقد اللغة تماشيا مع طرح فتجنشتاين: «إن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة»[3]. وبالتالي فإن الوضعية المنطقية الجديدة انطلقت من نفس المسلمة التي انطلق منها فتجنشتاين، والمتمثلة في أن كل شيء يختزل في اللغة فحتى المعطيات الحسية التي يتم ملاحظتها تختزل في لغتها، والمسماة بعبارات البروتوكول. من هذا المنطلق يمكن القول بأن الوضعيين المناطقة

---

[1] Rossi, J.G, La philosophie Analytique, p.u.f, 1ère éd, 1989, p 37

[2] راسل برتراند، حكمة الغرب، ج$_2$، تر: زكريا فؤاد، عالم المعرفة، الكويت، العدد72، د(ط،ت)، ص 226.

[3] فتجنشتاين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط$_1$، 1968، العبارة 0031 .4، ص 83.

استعملوا تعاليم فتجنشتاين، وهذا من خلال تركيزهم على تحليل اللغة لتحقيق دقة عالية تتطلبها الصرامة العلمية في تشكيل النظريات العلمية. وعليه تعد الرسالة المنطقية كأرضية خصبة لمشاريع الوضعية المنطقية، بدليل أن فتجنشتاين عندما جعل من قضايا الميتافيزيقا شيئا خاليا من المعنى، كان لهذا الأمر بالغ الأثر على فلسفة الوضعيين المناطقة خاصة ألفريد جولز آير (Alfred jules Ayer) الذي يعد من أكبر الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، ولم يكن أحد الأعضاء المؤسسين لدائرة فيينا، بل يعتبر أول من قدم حركة الوضعية المنطقية إلى الناطقين بالإنجليزية بكتابه الأول تحت عنوان: "اللغة والصدق والمنطق" « Language, truthand logic » سنة 1932.

وهكذا أعيد غرس الوضعية المنطقية في البلدان الناطقة بالإنجليزية والتي حمل لواءها على نطاق واسع في إنجلترا "آير"، فارتبطت الوضعية المنطقية مرة أخرى بالتراث القديم للتجريبية الإنجليزية التي اعتبرتها رائدة الفلسفة العلمية، حيث كان "آير"يدعو مثلهم إلى نظريتهم في المعنى ورفض الميتافيزيقا، وأن الفلسفة توضح أفكار وتصورات وقضايا، وليست إقامة نظريات تدّعي أنها تعطينا معلومات غير تجريبية عن العالم[1].

إذن يؤكد "آير" بأنه لا بد للفلسفة من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجريبية، لكي تتفرغ هي بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية، حتى تكشف لنا عن قيمة الصدق في التركيب اللغوي بالرجوع إلى إمكانية التحقيق التجريبي[2].

وفي نفس الإطار يوافق آير طرح الوضعية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا، باعتبارها قضايا فارغة من كل معنى، لهذا فهو يؤكد بأن وظيفة الفيلسوف هي أن يلعب دور رجل شرطة فكري وظيفته منع العبور إلى الميتافيزيقا لهذا يقول آير:«إن كل قضايا الميتافيزيقا هي بالضرورة لغو فارغ لا معنى له، ما دام الهدف الذي ترمي إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة... والواقع أن هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه، هو مما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق»[3].

---

[1] زيدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط، ت)، ص132.

[2] إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، د(ط،ت)، ص 291.

[3] المرجع نفسه، ص293، نقلا عن:
Ayer.A.J. Language, Truth and Logic, Gollanz, London, 2éd, 1945, p 45

فالقضايا الميتافيزيقية هي - حسب آير - أشباه قضايا، لهذا يؤكد على "مبدأ التحقق" باعتباره المعيار الوحيد المحدد للمعنى.

ومن جهة ثانية استفادت الوضعية المنطقية - على وجه التحديد - من تصور فتجنشتاين للقضية، خصوصا وأن الوضعيين المناطقة فسروا كتاب "الرسالة" الذي ألفه فتجنشتاين، من منطلق وصفه المصدر الأساسي لأفكارهم، بدليل أن "شليك" قام بصياغة مبدأ التحقق متأثرا بفتجنشتاين وذلك بعد المحاورات التي دارت بينه وبين هذا الأخير في إطار دائرة فيينا[1] .

ومن ملامح التأثر أيضا تمييز فلاسفة الوضعية المنطقية بين وظيفتين رئيسيتين للغة، إحداهما هي: **الوظيفة المعرفية** التي تستخدم فيها اللغة كأداة تشير إلى وقائع وأشياء موجودة في العالم الخارجي، ولا تزيد مهمة اللغة بذلك على أن تجيء تصويرا لهذه الوقائع وتلك الأشياء. أما الوظيفة الثانية للغة فهي **الوظيفة الانفعالية** ومفادها أن الإنسان قد يستعمل اللغة أحيانا للتعبير عن مشاعر وانفعالات قد تضطرب بها نفسه، كما هو الحال عند الشاعر مثلا، ويدخل في إطار هذه الوظيفة استعمالات معينة للغة تشغل بعض الفلاسفة وتتمثل في العبارات التي تعالج مسائل الأخلاق والميتافيزيقا والجمال[2].

إذن من خلال الوظيفة المعرفية للغة تظهر لنا "النظرية التصويرية" التي أشار إليها فتجنشتاين والتي نجدها عند الوضعية المنطقية من خلال نظرية التحقق، فالعبارات التجريبية هي العبارات ذات المعنى، بالإضافة إلى قضايا تحصيل الحاصل. أما عبارات الأخلاق والميتافيزيقا والجمال هي عبارات خالية من المعنى، بدليل أننا لا نجد لها مقابل في الواقع الخارجي، وبالتالي تتحدد مهمة العبارة ذات المعنى في وصف أو تصوير حالة من حالات الوجود الخارجي، ثم يأتي بعد ذلك الحكم على هذه العبارة إما بالصدق أو الكذب بناءً على قابلية هذه العبارة للتحقق التجريبي. وإذا أراد الفيلسوف أن يجعل من اللغة موضوعا لبحثه، فليس أمامه سوى اللغة التي تؤدي دور "الوظيفة المعرفية".

إن الوضعيين المناطقة قد نظروا إلى الوصف أو التقرير على أنه الوظيفة النموذجية الجديرة بالبحث الفلسفي، وحاولوا بالتالي أن يجعلوا من العبارة التقريرية قالبا تصاغ

---

[1] عبد القادر ماهر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، 1985، ص 279

[2] عبد الحق صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط$_1$، 1993، ص12.

فيه كل صور التعبير اللغوي، بحجة أن هذه العبارة هي وحدها ذات المعنى وفقا لمبدأ إمكانية التحقق للمعنى[1].

وحسب "مليكة ولباني" نلمس تأثير الرسالة على الوضعية المنطقية في أربع نقاط التقاء جوهرية والمتمثلة فيما يلي[2]:

أولا: المنطق خارج عن المعنى، بالنظر إلى أن قضاياه لا تقول شيئا بخصوص الواقع.

ثانيا: القضية يكون لها معنى، إذا كان للأسماء دلالة، وإذا كانت مركبة تركيبا صحيحا.

ثالثا: قضايا الميتافيزيقا ليس لها معنى لأن الكلمات التي تكونها ليست لها دلالة.

رابعا: التقسيم الثنائي الأساسي عند الوضعيين الجدد بين قضايا المنطق وبين القضايا التجريبية مصدره إذن الرسالة.

أما الأفكار التي استفاد منها أصحاب حلقة فيينا من الرسالة، فقد تفاوت تأثيرها من عضو إلى آخر أو من بعض الأعضاء إلى بعض الأعضاء الآخرين، وهذا ما أكد عليه "ألفريد جولز آير" في قوله: «إن "هانزهان" و"أتونويراث" أبرز أعضاء الحلقة يدينان لفتجنشتاين بخصوص اكتشافه المتمثل في أن قضايا المنطق الحقيقية هي تحصيل حاصل... بينما انضم "غودل" إلى "شليك" وإلى «كارناب" في تبني رأي فتجنشتاين في إدانة الميتافيزيقا، وفي رأيه في تعويض "الفلسفة التقليدية" بنشاط توضيحي»[3].

إن طرح آير بمثابة تصريح صريح يبين فيه مدى تأثر أعضاء حلقة فيينا أمثال هانزهان، أتونورات، غودل، شليك وكارناب بفلسفة فتجنشتاين سواء تعلق الأمر بقضايا المنطق، باعتبارها تحصيل حاصل أو ما يتعلق بمحاربتهم ومهاجمتهم للميتافيزيقا، باعتبار أن جميع قضاياها فارغة من المعنى. ومن ثم تعويض الفلسفة التقليدية بفلسفة تحليلية توضيحية بصورة خالصة، حيث أصبحت وظيفة الفلسفة هي التحليل والتوضيح المنطقي للغة والفكر.

---

[1] المرجع نفسه، ص 18.

[2] Mélika Ouelbani, Wittgenstein et la philosophie contemporaine, colloque du 03 et 04 mars, sous la direction de Mélika ouelbani, université de Tunis 1, 1989, p 70.

[3] Ayer.A.j. Wittgenstein, Trad: R. Davreu, éditions seghers, 1986, p 209.

وفي هذا السياق نجد حتى رودولف كارناب يقرّ بمدى تأثره بفتجنشتاين، وهذا ما يتجلى في قوله: «بالنسبة إليّ شخصيًا ربما كان فتجنشتاين الفيلسوف الذي له التأثير الأكبر في فكري، فضلاً عن راسل وفريجه» [1].

إن كارناب يرفض الميتافيزيقا ويتبرأ منها مثل فتجنشتاين وهذا ما يتجلى في قوله: «العوالم الممكنة هي العوالم المدركة بأوسع معنى للكلمة التي يمكن وصفها دون الوقوع في تناقض منطقي» [2].

إن فكرة كارناب هذه تعبر عن رأي كل أقطاب الوضعية المنطقية، فكل شيء لا بد التثبت منه بالتجربة. فالمفاهيم الميتافيزيقية لا معنى لها لعدم وجود معيار تجريبي لها، فكل شيء لا بد من التثبت منه بالتجربة، وإذا لم يثبت أنه موجود فإنه كلام لا معنى له.

إن كارناب بتصريحاته نجده يعترف شخصيًا بأن فتجنشتاين "الأول" من خلال مؤلفه الرئيسي: «رسالة منطقية فلسفية» هو الفيلسوف الذي كان له التأثير الأكبر على فكره وفلسفته، فضلاً عن راسل وفريجه. وهذا يعني أنه استلهم معظم منطلقات بحثه في مجال التحليل المنطقي للغة من الفلسفة الفتجنشتاينية.

لكن بالمقابل لا يمكن إنكار وتجاهل إسهامات كارناب في استبدال الفلسفة بمنطق العلم، وهذا من خلال المشروع الذي سارت عليه الوضعية المنطقية "النظرة العلمية إلى العالم، حلقة فيينا" لتحقيق وحدة العلوم.

2. الوضعية المنطقية واللغة الرمزية:

إن رودولف كارناب اعتقد منذ أبحاثه الأولى بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية، بمعنى أن اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق، بل يشوبها نوع من الغموض والإلتباس، لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها، أي أنه لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي [3]، وفي هذا الإطار يقول كارناب: « إنه بواسطة اللغة الرمزية

---

[1] Carnap, R, Autobiography in 22 p.A. Schlipp, The philosophy of R.carnap, London cambridge university, press, 1963, p 25.

[2] كارناب رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، تر، السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1993، ص 26.

[3] زناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط$_1$، 1993، ص 153

فقط تتم البرهنة على أنه من الممكن تحقيق صياغة دقيقة وبراهين دامغة»[1] .لهذا كان يهدف كارناب إلى تخليص اللغة من أغلال الميتافيزيقا من خلال اللغة المثالية.

إن سرّ تبني الوضعية المنطقية لّلغة الرمزية هو اندفاعها إلى دراسة النظريات العلمية في مجالات متعددة سواء في مجال الفيزياء، الرياضيات والمنطق. ففي حقل الرياضيات قام كارناب ببناء لغتين رمزيتين، تتضمن الأولى بديهيات وحساب القضايا وعلم الحساب، وتضمنت الثانية بديهيات أكثر من حساب القضايا، بحيث أصبحت اللغة الأولى جزء من اللغة الثانية.

أما في حقل العلوم التجريبية فقد اهتمت الوضعية المنطقية بالتحليل المنطقي للفيزياء، وبعبارة أدق لغة الفيزياء. وبهذا فان الطريقة العلمية المعروفة حتى الآن، هي الطريقة التجريبية والطريقة الرياضية، ولا توجد طريقة معترف بها في العلم غير هاتين الطريقتين، إذ لا يمكن اعتبار الطريقة التأملية الميتافيزيقية طريقا للعلم.

إن الوضعية المنطقية استمدت قوتها انطلاقا من تبنيها للمنطلقات الأساسية التي احتواها الميثاق العلمي "لجماعة فيينا"، والداعي إلى تخليص الفلسفة والعلم من كل المضامين الخالية من المعنى، وبناء لغة مثالية تواكب التطورات الهائلة التي حققها العلم التجريبي الطبيعي، والمتمثلة في اللغة الفيزيائية باعتبار أن هذه الأخيرة تبقى صالحة لكل العلوم التجريبية.

إن المشروع الذي انطلق منه كارناب يتمثل في استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة، وهذا يعني بأن تحليل اللغة هو الذي يضع الحد الفاصل بين ما هو مناسب وما هو غير مناسب من العبارات والألفاظ الخالية من المعنى .

إن مبدأ التحقق يعد كجزء لا يتجزأ من نظرية المعنى، وهذه الأخيرة عند الوضعية المنطقية تفرق تفريقا حاسمًا بين ما يحمل معنى نظري أو معرفي وبين الفارغ من المعنى النظري. وينقسم الخالي من المعنى النظري إلى ثلاث فئات فرعية:[2]

1- الخلو من المعنى (أي الكلام غير المفهوم كلية) مثل الكلام الذي يتفوه به الطفل متظاهرًا بالحديث.

---

[1] Carnap, R, The Logical Syntax of language, Trans, Amethe Smeatin, Routledage and Kagan LTD – London, 1971, p 03

[2] كارناب رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص ص 10-11.

2- أساليب الكلام التي تخل بقواعد السنتاكس (أي قواعد بناء الجملة الصحيحة) مثل عبارة وردت في كتاب هيدجر "ما هي الميتافيزيقا" والتي تقرر أن "العدم يعدم نفسه"، فهذه العبارة تخطئ مرتين.الأول هي أنها تستخدم فعل "يعدم" وهو فارغ من المعنى، والثاني أنها تتعامل مع الكلمة "عدم" بوصفها اسمًا، وهي في الحقيقة مشتقة من فعل.

3- "الانفعالية" ويدخل تحت المعنى "الانفعالي" كل الجمل الميتافيزيقية، بالإضافة إلى الشعر والأخلاق المعيارية والدراسات الدينية.

وهكذا ظلت الوضعية المنطقية تؤمن بالدور الفعّال الذي يلعبه التحليل المنطقي للعبارات اللغوية لتحقيق المعنى، وتخليص الفلسفة والعلم من شوائب الميتافيزيقا. وعليه أصبح ينظر إلى الفلسفة من حيث مهمتها على أنها ضرب من العلاج اللغوي.

إذن للقضاء على العبارات الخالية من المعنى استعان كارناب "باللغة الشكلية" من أجل معالجة كل القضايا والمشكلات التي أراد اختبارها، وخلص إلى نتيجة مفادها أن كل العلوم يمكن ترجمتها إلى "لغة فيزيائية"، هذه اللغة التي تتمتع ببنية تمكنها من البرهنة على وحدة الأنساق المعرفية، مع استبعاد كلي للقضايا التي تقف في وجه المعرفة العلمية. ومن بين النتائج التي حققتها هذه الطريقة المنطقية اللغوية، استخراج الكلمات ذات المعنى التجريبي المرتبطة بمعطيات تمت ملاحظتها[1]. وهذه العبارات القابلة للتحقق التجريبي هي عبارات علمية، فمعيار العلمية يتحدد بمدى تحقق تلك العبارات تحققًا تجريبي.

لعلَّ إشكالية توحيد العلوم تمثل أحد الاهتمامات الجوهرية لدى الوضعيين المنطقيين متأثرين "بأرنست ماخ" عندما رفض الطرح القائل بأن علم النفس يتناول عالما باطنيا يختلف عن العالم الخارجي الذي يتناوله علم الفيزياء بالبحث والدراسة، لهذا السبب أكد كارناب بأنه يمكن إقامة لغة العلم على أساس فيزيائي، بدليل أنه حاول تطبيقه في مجال علم النفس، وهذا ما يتجلى لنا من خلال المقالتين المنشورتين عام 1932، المقالة الأولى بعنوان: "اللغة الطبيعية بوصفها اللغة الكلية للعلم"، وقد ترجمت إلى اللغة

[1] بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ط1، 2005، ص 90.

الإنجليزية بعنوان "وحدة العلم –The unity of science "، والمقالة الثانية بعنوان "علم النفس باللغة الفيزيائية - Psycology in physical language"[1].

وبهذا فإن أنصار الوضعية المنطقية يقرّون بأن هناك تقارب بين علم الفيزياء وعلم النفس، وبالتالي يمكن التوحيد بينهما، لهذا يحاول كارناب تطبيق المذهب الفيزيائي في مجال علم النفس، فنراه يقترح طريقة لتحويل قضية سيكولوجية مثل "يعاني جون ألمًا" إلى قضية تدور حول حالات يمكن ملاحظتها "لجسم جون" ويتضمن هذا، الأصوات التي تصدر عن "جون".

والحقيقة أن فكرة التحويل هذه تعد فكرة خصوصية، لأن تحويل القضية لا يشترط التكافؤ المنطقي مع القضية المحولة، ومن ثم فإن المذهب الفيزيائي عند كارناب لا يتطلب التكافؤ المنطقي للقضية "يعاني جون ألمًا" مع القضية "جسم جون في الحالة س"، يكفي أن يكون ثمة قانون فيزيائي يؤثر على شخص ما فيجعله يتألم[2].

وعليه فإن الوضعيين المنطقيين يقبلون بالمبدأ القائل بأن كلا من العلمين، الفيزياء وعلم النفس إنما يصف خبرات أو تجارب، الأمر الذي يجعل من هذا التوحيد أمرا ممكنا[3].

وهكذا دعت الوضعية المنطقية إلى أن تكون هناك فلسفة علمية، تكون مهمتها الأساسية توحيد العلوم وتخليص الفلسفة من كل غموض، وذلك عن طريق التحليل المنطقي للغة من أجل جعل الفلسفة تتميز بنفس خصائص المعرفة العلمية وهي الوضوح، الاتساق، الدقة والموضوعية.

إن كارناب يؤكد بأن تحليل مفاهيم العلم قد أسفر بأن جميع هذه المفاهيم سواء المتعلقة بالعلوم الطبيعية أو بعلم النفس أو بالعلوم الاجتماعية، إنما تعود إلى أسس مشتركة، إذ يمكن ردها إلى أفكار أساسية تتعلق بالمعطى الحسي. كما أن جميع الأفكار الخاصة بالعلوم الطبيعية يمكن ردها إلى أفكار تتعلق بخبرة الإنسان الذاتية، لأن كل ظاهرة طبيعية هي من حيث المبدأ، يمكن إثباتها بواسطة الإدراكات الحسية.

وهكذا ينتهي بنا التحليل المنطقي بمساعدة المنطق الحديث إلى العلم الموحد، فلا وجود لعلوم مختلفة ذات مناهج متباينة أساسا ولا وجود لمصادر متعددة مختلفة

---

[1] إسلام عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت،ط$_1$، 1980، ص 169.

[2] كارناب رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، مصدر سابق، ص 13

[3] إسلام عزمي، مرجع سابق، ص 144

للمعرفة، بل هناك علم واحد فقط، فجميع المعارف تجد لها مكانًا في هذا العالم، والمعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد، وما المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم، إلا نتيجة مضللة لاستخدامنا لغة فرعية للتعبير عن هذه العلوم[1].

ومن جهة أخرى يطالب كارناب باستعمال اللغة الفيزيائية حتى في العلوم الروحية وذلك حتى يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبيا[2]. هكذا اهتم كارناب بإعادة بناء أفاهيم كل حقول المعرفة بإدراجها ضمن سيستام أفهومي، بحيث تصبح كل الأفاهيم المستخدمة في العلوم المختلفة عناصر من بنية واحدة والهدف هو بناء العلم الموحد. ولضمان موضوعية هذا العلم، لا بد من استخدام لغة المنطق الرمزي كلغة أساسية للتعبير عن محتوى السيستام الذي يعتمد على الاكتشافات المادية للعلوم، فالطريقة الاشتقاقية التي يوفرها المنطق تستطيع أن تساعد في بناء المعرفة التجريبية على أسس متينة وواضحة، وذلك عن طريق اختيار بعض المفاهيم الأساسية البسيطة وتعريف المفاهيم المعقدة بواسطتها حتى يتم بناء المعرفة العلمية، شريطة أن لا يكون بين المفاهيم المشتقة، ومفاهيم النظريات العلمية الحديثة تناقض، بل على العكس يجب اشتقاق النظريات العلمية من قاعدة تجريبية معينة.

وعليه فإن الوضعية المنطقية اعتمدت على الطريقة الإستنتاجية والإستقرائية معًا. فاسم "التجريبية المنطقية" يشير إلى تلاقي حقيقتين هامتين تعتمد عليهما فلسفة جماعة فيينا: الحقيقة الأولى هي اهتمامها بالعلوم الرياضية والمنطقية. ومن هذين الاتجاهين تكون المدرسة في أصولها معتمدة على التحليل المنطقي للرياضيات والفيزياء، وهنا تكمن الحقيقة الثانية.

3. مبدأ التحقق بين فتجنشتاين والوضعية المنطقية:

في هذا السياق سنشير إلى أهم نقاط المقاربة بين فتجنشتاين في فلسفته الأولى والوضعية المنطقية حول إشكالية مبدأ التحقق. لقد أخذ مبدأ التحقق مكانة هامة في فلسفة الوضعية المنطقية، فقد اعتبرته كمعيار أساسي ومنهجي لاستبعاد الميتافيزيقا من المجال الفلسفي وبالتالي إضفاء سمة الصرامة على الفلسفة، ونفس هذا الطرح نجده عند فتجنشتاين في الرسالة من خلال إشكالية اللغة وعلاقتها بالواقع، وهذا ما نلمسه

[1] المرجع نفسه، ص 146

[2] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص251

في النظرية التصويرية، بحيث تهدف اللغة إلى تصوير الواقع الخارجي دون أن تضيف له شيئا، وبالتالي كل رسم يقابله شيء وهذا ما أكد عليه فتجنشتاين في عدة فقرات كقوله:«إن الرسم في حد ذاته واقعة»[1]. فالرسم له ما يقابله من وقائع في العالم الخارجي. فهناك شيء مشترك بين القضية والواقعة، هو الصورة المنطقية التي تؤدي إلى التركيب الحقيقي للواقع.

ويقول أيضا: «إن اللغة هي مجموع القضايا»[2] «والقضايا هي العناصر الأساسية لوصف العالم»[3]. فالقضية تكسب معناها بوجود القابلية للتحقق من وجود واقعة تقابلها عن طريق التجربة. وبهذا يشكل الواقع منطلقا أساسيا للتحليل في فلسفة فتجنشتاين، باعتباره مرآة تعكس ما يمكن قوله بوضوح، فهو ذلك المعيار الذي يعتمد عليه للتحقق من صدق القضايا اللغوية. وبالفعل قد شكل مؤلف الرسالة "التراكتاتوس" مصدر إلهام بالنسبة لأعضاء جماعة فيينا، بدليل اعتمادهم عليه في بناء الجزء الأكبر من فلسفتهم.

فقد أقرّ فتجنشتاين بأن معنى القضية يتحدد صدقها أو كذبها بمقارنتها مع الوجود الخارجي، وهذا ما يتجلى في قوله: «إذا كان الرسم (القضية) صادقا أو كاذبا يلزم أن نقارنه بالوجود الخارجي[4].

هكذا اشتركت الوضعية المنطقية مع فتجنشتاين في صياغتها لمبدأ إمكانية التحقق، حيث جعلوا منه المعيار المحدد والفاصل بين القضايا العلمية من جهة، والقضايا الميتافيزيقية من جهة أخرى. فحسب رأيهم أن هناك قطيعة تامة بين القضيتين، وقد قدم شليك أول صياغة محددة لمبدأ التحقق في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «إنه حتى نفهم قضية ما ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها»[5].

---

[1] فتجنشتاين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، العبارة 2.141 ص 68.

[2] المصدر نفسه، العبارة4.001 ص82.

[3] Wittgenstein, L, les cours de cambridge, (1930-1932), traduit par Elisabeth Rigal, édition trans, Europe presse, 1988, p25.

[4] المصدر نفسه، العبارة 2.223، ص 70

[5] نقلاً عن: عبد القادر ماهر، مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 1985، ص112.

فصدق القضية أو كذبها يتحدد بمدى مطابقتها مع الخبرة. وعليه فإن مبدأ التحقق هو الذي يضفي على القضية معنى، والقضايا التي لا نستطيع أن نتحقق من صدقها أو كذبها هي قضايا فارغة من كل معنى، فهي أشباه قضايا على - حد تعبير كارناب - لأنها تحمل في طياتها تناقضات مع الواقع، لهذا ينبغي استبعادها فهي تخرج عن نطاق العلم ولا تفي بالغرض، فكل قضايا الميتافيزيقا ليست ذات أسس تجريبية كالعلوم الامبريقية مثل الفيزياء، ولا ذات أسس منطقية كالعلوم التجريدية مثل الرياضيات. فالقضايا الميتافيزيقية هي الأقوال التي لا تسندها التجربة أو لا تحتوي على معنى تجريبي ولا يسندها البرهان الرياضي.

ومن هنا جاء استبعاد قضايا الميتافيزيقا لأنها قضايا لا يمكن التحقق منها، ولا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية لهذا يقول كارناب: «إن معنى القضية يكمن في منهج التحقق منها، فالقضية لا تقرر سوى ما يمكن التحقق منه بالنسبة إليها لهذا السبب فإنه لا يتسنى استعمالها إلا لتقرير قضية امبريقية، وكل ما يمكن - من حيث المبدأ- خلف نطاق الخبرة المحتملة غير قابل لأن يقال أو يفكر فيه أو يسأل عنه»[1] . فالقضية تكسب معناها بوجود القابلية للتحقق من وجود واقعة تقابلها عن طريق التجربة. لهذا يميز كارناب بين نوعين من التحقق:

الأول يتمثل في **التحقق المباشر (الكلي أو القوي)** وهو الذي يتم فيه البرهنة على صحة القضية أو فسادها بناء على الرجوع إلى الوقائع الملاحظة والخبرة الحسية. أما الثاني يتمثل في **التحقق غير المباشر (الجزئي أو الضعيف)** وهو الذي لا يمكن التحقق من صدق قضاياه أو كذبها مباشرة، وذلك لاعتبارات عدة أبرزها كون مضمون العبارة ميتافيزيقي ليس له دلالة حسية[2].

لكن الملاحظ أن تأثير أبحاث كارل بوبر على الوضعية المنطقية دفع بكارناب إلى وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي، حيث حدد مجموعة من القواعد والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1. كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقا تاما، وهذا مبدأ التحقق التام.

---

[1] نقلا عن: مور آي جي، كيف يرى الوضعيون الفلسفة،، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية، ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الأفاق الجديدة، د(ب)، ط$_1$، 1994، ص 165

[2] بركات لطفي أحمد، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، تقديم: زكي الفتوح رضوان، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)،1968، ص 17

2. كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأكيد تأييدا تاما، وهذا مبدأ التأييد التام.
3. كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق، وهذا هو مبدأ التحقيق.
4. كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد، وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة[1].

وفي ذات السياق فرق "آير" بين التحقق القوي والتحقق الضعيف، لكنه أخذ بمبدأ التحقق الضعيف، فأنكر على الخبرة المباشرة طابع اليقين المطلق على النتائج، وجعلها احتمالية. بيد أن "آير" قد عاد واعترف في الطبعة الثانية من كتابه "اللغة والصدق والمنطق" بأن تعريفه السابق للتحقق قد يفتح السبيل أمام أية عبارة ميتافيزيقية، أو أية جملة فارغة من المعنى، لهذا السبب وضع مجموعة من الشروط وهي كالتالي:

أولا: تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة مباشرة، إما إذا كانت هي نفسها قضية قائمة على الملاحظة، وإما إذا كانت من شأنها إضافة قضية أو أكثر من قضايا الملاحظة إليها أن تولد قضية واحدة على الأقل من قضايا الملاحظة.

ثانيا: تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة غير مباشرة إذا توفر فيها الشرطان التاليان:

- إذا ترتب عليها بالاشتراك مع بعض المقدمات الأخرى عبارة أو أكثر قابلة للتحقق بطريقة مباشرة، على شرط ألا تكون هذه العبارة أو العبارات مستخلصة من تلك المقدمات الأخرى وحدها.
- ينبغي ألا تشتمل هذه المقدمات الأخرى على أية عبارة لا تكون إما تحليلية، وإما قابلة للتحقق بطريقة مباشرة، وإما قابلة للإثبات في استقلال تام عما عداها بوصفها تقبل التحقق
غير المباشر[2].

إن هذه الشروط التي حددها "آير" والتي تعد كإضافة جديدة، إنما تهدف في مجملها إلى استبعاد العبارات الفارغة من المعنى، لأنها لا تخضع لإمكانية التحقق. ومن جهة أخرى تهدف هذه الشروط إلى ضمان إمكانية التحقق بالنسبة إلى قضايا العلم.

---

[1] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص125

[2] إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص295 - 296 نقلاً عن:
Ayer, Language,Truth and Logic, 2 ed, 1946, p13.

ومن ثم فإن الميتافيزيقا ثرثرة لفظية فارغة، لهذا سعت الوضعية المنطقية إلى تضييق نطاق الفلسفة بحصر مهمتها في ربط اللغة بالتجربة ربطا علميا، وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية باستخدام أسلوب التحليل المنطقي، وهكذا يقرن تأكيدها للملاحظة التجريبية بالأخذ بمبدأ قابلية التحقق الذي ينص على أن معنى القضية هو طريقة تحققها.

وفي الأخير نستنتج بأن الوضعية المنطقية أرادت تنقية الأرضية المفاهيمية من تلك الأفكار غير ذات المعنى، أي أن محتوى المعنى من العبارة يتطابق تماما مع الواقع الحسي. فمعيار التحقق هو مركز انطلاق فكرة الوضعية المنطقية للتمييز بين العلم واللاعلم، وبالتالي بين المعنى واللامعنى، فكل قضية تركيبية لا بد أن تكون تجريبية، فأي قضية لا يمكن التحقق من صحتها عبر التجربة الحسية تعتبر إنشاء بلا معنى لا يضيف للعلم شيئا.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، د (ط،ت)
2. إسلام عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت،ط1، 1980.
3. بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ط1، 2005.
4. بركات لطفي أحمد، فلسفة الوضعية المنطقية والتربية، تقديم: زكي الفتوح رضوان، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)،1968.
5. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984.
6. راسل برتراند، حكمة الغرب، ج2، تر:زكريا فؤاد، عالم المعرفة، الكويت، العدد72،د(ط،ت).
7. 7 زيدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط، ت).
8. زناتي جورج، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.
9. عبد القادر ماهر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، 1985.
10. ـــــــــــــ،مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 1985.
11. عبد الحق صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
12. فتجنشتاين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1968.
13. كارناب رودولف، الأسس الفلسفية للفيزياء، تر، السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1993.
14. مور آي جي، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية، ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي،الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، دار الأفاق الجديدة، د(ب)، ط1، 1994
15. Ayer.A.j. Wittgenstein, Trad: R. Davreu, éditions seghers, 1986.
16. Carnap, R, Autobiography in 22 p.A. Schlipp, The philosophy of R.carnap, London cambridge university, press, 1963.
17. Carnap, R, The Logical Syntax of language, Trans, Amethe Smeatin, Routledage and Kagan LTD – London, 1971.
18. Mélika Ouelbani, Wittgentein et la philosophie contemporaine, colloque du 03 et 04 mars, sous la direction de Mélika ouelbani, université de Tunis 1, 1989.

19. Rossi, J.G, La philosophie Analytique, p.u.f, 1ère éd, 1989.

20. Wittgenstein, L, les cours de cambridge, (1930-1932), traduit par Elisabeth Rigal, édition trans, Europe press, 1988.

ملتقى وطني:
الفكر الإسلامي المعاصر وحوار الأديان

26-27 جوان 2018

تنظيم فرقة البحث: "التراث الفكري الجزائري الحديث والمعاصر"

إن اختلاف الناس في أديانهم وعقائدهم سنة قدرها الله في خلقه، يقول الله تعالى: " **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** " (هود 118)، وجاء في كتب التفسير إن الاختلاف الوارد في الآية هو الاختلاف في الدين (تفسير الطبري). وإلى جانب تأكيد القرآن الكريم على اختلاف الناس في أديانهم ومذاهبهم يؤكد على ضرورة الحوار بينهم...



فقد جاء في محكم تنزيله" **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** " (أل عمران 64). وفي فضاء تتفاقم فيهم المشاكل والأزمات بين أتباع الديانات المختلفة، وما ينتج عنها من صدامات طائفية وصراعات عرقية، ظهرت الدعوة منذ منتصف القرن الماضي إلى ضرورة التعاون والحوار بين الأديان المختلفة، للوصول إلى قاسم مشترك بينهما، وتغليب لغة الحوار والتسامح على لغة العنف والكراهية، وازدراء الأديان والمعتقدات والمذاهب. فبعد المجمع الفاتيكاني (1962-1965) اتسع نطاق الدّعوة إلى حوار الأديان...

المحاور:

1. حوار الأديان: المفهوم والتاريخ (الحوار في مقابل الصراع)؛
2. الجدل في أهمية حوار الأديان؛
3. الحوار الإسلامي المسيحي وإشكالية التسامح الديني؛
4. الحوار الإسلامي اليهودي وإشكالية التطبيع.

قواعد القياس

مقتيت عبد القادر[1]، أد. حمحامي مختار[2]

[1]. طالب دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران1

[2]. كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران1

****

تاريخ الإرسال: 2018/06/17 **تاريخ القبول: 2018/06/19** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

إن الإحاطة بموضوعات أصول الفقه عمومًا تعتبر ركيزة العمل الأصولي، فالأصوليون خاضوا معترك الدلالات باعتبارها طرق استثمار أدلة الأحكام الشرعية، وميدان الاجتهاد البياني الذي هو أساس استنباط الأحكام الشرعية، ومن هنا، تبرز ضرورة الإحاطة بمبحث القياس، والقواعد المساعدة التي تزداد الحاجة إليها في النوازل والحوادث خاصة المتعلقة ببيوع الناس وعادتهم، هذه الأخيرة مضمار واسع للقياس وهي أصل من أصول مالك أباها سائر العلماء لفظا، ويرجعون إليها تطبيقا، ولهذا لا يُكتفى بالجانب التنظيري وتكرار الأمثلة التي أتى عليها الدهر، بل لابد من ملكة الإلحاق، والتدرب على النصوص بهدف تكثير الأمثلة وتنويعها ضبطا للأحكام، والله أعلم.

الكلمات المفتاحية: قواعد القياس؛ الملكة؛ الاجتهاد؛ الجانب التطبيقي؛ الفقه.

Abstract:

The Measurement Research is one of the most difficult researches in The Principles Of Fiqh ,and from it; Fiqh & Sharia Methods divide to several branches ،leading to the independence with The Provisions' I resorted from the thoughts period through the fortresses of scientists ،and brought back tails of the most virtuous Which this research needs ،so I've scented passionate incense from their regulations and after reading books of knowledgeable people ،I've seen that Measurement Rules appears in various books ،so I gathered some of them and put them in a resumed explanation and I've named it: "Measurement Rules" Initially ،I've opened the main article with an introduction describing the guide of this and a close look analysis with a bit of both investigation and accuracy ، depending on travels of previous virtuous men from The Origins Of Fiqh ،and recent resources to complete the series' episodes ،and my aim is up gradation in the ladder of MALAKA AL-FIQHYA ، and ALLAH knows the best.

Keywords: The rule of Qiyas ; Faculty ; Ijtihad ; Pratical field ; Fiqh

مقدمة:

الحمد لله الذي كمل آلاؤه، وشمل نعماؤه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي اقتدى به أصفياؤه وأنبياؤه، وآله وأصحابه الذين اهتدى بهم أتقياؤه، وأولياؤه، وبعد:

لما كان مبحث القياس من أصعب المباحث عند الناس، وهو مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل الأحكام، وهو منهج عُمَرِي أبان معالمه في رسالته إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، حين قال له: "...ثُمَّ قَايِسْ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ وَاعْرَفْ الْأَمْثَالَ، ثُمَّ اعْمِدْ فِيمَا تَرَى إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللَّهِ وَأَشْبَهِهَا بِالْحَقّ... "[1] التجأت من فترة الخواطر إلى حصون العلماء، واسترجعت أذيال الفحول من الفضلاء لما يحتاج هذا المبحث في الظواهر تأويلا فضلا على البواطن تعليلا، فتجرعت من نحورهم ذوقا، وتشمّمت من بخور قواعدهم شوقا وكان الباعث على هذا التشبث مع هول الأمر همة لزمت، وعزمة نجمت، ساقتها رحمة سبقت، وبعد تقليب النظر في كتب أهل النظر رأيت أن قواعد القياس مبتوثة في كتب الناس ولم يسبق في حدود علمي أنها جمعت، فعزمت على أن أكتب منها جملا وأضع عليه شرحا مختصرا، وسميتها بـ**" قواعد القياس"** وقبل الولوج إلى صميم البحث وذكر القواعد لابد من مقدمات ممهدات ترسم معالم هذا الباب، وتقرب مباحثه بشيء من التحقيق، مع ذكر الفروق بين أقسامه بنوع من التدقيق، ومحاولة التمثيل لقواعده بغية ضبط مسائلـه، قاصدا التدرج في سلم الملكة الفقهية، وربطها بالأمثلة التي توضح غموضها، فهذه القواعد مبثوثة في كتب أهل العلم فجمعها يسهل تناولها، كما تظهر للناظر استيعاب الفقه الإسلامي للأحكام وقوة العقول التي سطرتها، وقد سرت في طرح الموضوع على الهيكلة التالية. من الله أستمد الرشاد، وبه أستعين وعليه التكلان.

1. ماهية القياس ومتعلقاته:

أكثر علماء الأصول في بيان معاني الألفاظ والعلاقة بينهما، وقد دقق الأصوليون في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، ولما كان كلام العرب متسع جدا، كان فتح باب القياس قصد الإلحاق باب لا مناص منه، وسبيل لا غنية عنه.

- **القياس لغة:** يستعمل القياس على معاني عدّة منها:

[1] رواه البيهقي في السنن، (252/10)، برقم:20537 .

1- التقدير: يقال قس النعل بالنعل أي قدره به[1].

2- التشبيه: يقال هذا الثوب قياس هذا الثوب أي يشبهه[2].

وبسبب تباين معانيه تفرّق الأصوليون في تحديد معناه لغة على خمسة مذاهب.

المذهب الأول: القياس لغة "التقدير" وهو مذهب الأسنوي وابن الحاجب[3].

المذهب الثاني: القياس لغة "المساواة مطلقا"حسا ومعنا وإليه ذهب الفتوحي وغيره[4].

المذهب الثالث: القياس حقيقة عرفية في "المساواة"[5].

المذهب الرابع: القياس مشترك لفظي بين بمعنى التقدير والمساواة[6].

المذهب الخامس: لفظ القياس مشترك معنوي وهو الذي ارتضاه البزدوي[7].

الترجيح:

ولعل المذهب الخامس هو الراجح لقوة دليله وبعده عن المحظور من المجاز.

- **القياس اصطلاحا:**

اختلف الأصوليون في تعريفهم للقياس، ويمكن إرجاع سبب الاختلاف إلى مسألتين:

الأولى: هل القياس من عمل الله تعالى أو من عمل المجتهد؟

الثانية: هل القياس يشمل ما يسمى بدلالة النص أم لا؟

المدرسة الأولى: من يرى أن القياس من عمل الله عرفه بـ "المساواة" أو "التسوية" أو "الاستواء" ومن أنصار هذه الوجهة الجويني وابن الحاجب والآمدي[8].

---

[1] الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، حق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، السنة: بدون، (ص713).

[2] الأزهري، تهذيب اللغة، حق:محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 2001م، (179/9).

[3] الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، حق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، السنة: بدون، (201/3).

[4] الفتوحي، شرح الكوكب المنير، حق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط:2، 1418هـ، 1997م، (5/4).

[5] السهالوي، فواتح الرحموت، حق: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 14236 2002م، (246/3).

[6] الإيجي، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1403هـ، (204/2)، والبيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج "منهاج الوصول إلى علم الأصول،، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1995م، (3/3).

[7] القرافي، شرح تنقيح الفصول،حق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط:1، 1393 هـ، 1973م، (110/2).

[8] الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (209/3).

المدرسة الثانية: من يرى أن القياس من فعل المجتهد وهؤلاء يعرفونه بـ"حمل" أو "اثبات"أو "تقدير"أو"تحصيل" ومن أنصار هذا المذهب الرازي والبيضاوي والقرافي "[1].

وكل مذهب من المذهبين انقسم أصحابه إلى مخطئةو مصوبة.

الترجيح:

لعل القول بأن القياس من عمل الله تعالى هو الراجح..

2. أركان القياس:

الركن الأول:

الأصل: الحكم الثابت في محل الوفاق[2].

شروطه:

- أن يكون الحكم ثابت بنص أو إجماع، ولا يضر مع هذا الإجماع إن يختلفوا في علته[3].

معناه: أن يكون له حكم شرعي ثابت بنص، أو إجماع، أو اتفاق الخصمين المتناظرين.

- **مثال ما له حكم ثابت بنص:** بيع البر بالبر متفاضلا، ثبت تحريمه بحديث: ∴لا تبيعوا البر بالبر إلا مثلا بمثل[4] فيجوز أن يقاس عليه العدس.

- أن لا يكون هذا الحكم قد عُدل به عن أصل استثني به عن حكم نظائر.

معناه: أن لا يكون في الفرع نص خاص يدل على مخالفته القياس، فلو كان كذلك كان النص أولى بالاستناد إليه، والقياس في معارضته باطل.

مثال: كشهادة خزيمة، فإنه لا يجوز في هذه الحال قياس خزيمة على سائر الناس، وبالتالي عدم الاكتفاء بشهادته وحده مثلهم، بل لا بد من إعمال النص الخاص الذي جاء به، وهو الحديث، وصرف النظر عن القياس، لأنه باطل في مواجهة النص[5].

- أن يكون ثابتاً بدليل متفق عليه بين الخصمين[6] .

---

[1] القرافي، شرح تنقيح الفصول، (110/2).

[2] الرازي، المحصول،، حق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:3، 1418 هـ، 1997م، (25/5).

[3] السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (239/5) .

[4] رواه البخاري، كتاب البيوع، (68/3)، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، برقم:2134، ومسلم، كتاب المساقاة، (1209/3)، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، برقم:1586.

[5] الحجي، بحوث في علم أصول الفقه،، مكتبة المدينة، السعودية، ط:1، السنة: بدون، (ص99).

[6] ولد الددو، شرح الورقات، موقع المسوعة الشاملة، (10/5).

معناه: أن يكون حكم الأصل الذي يُراد إثباته في الفرع ثابتاً بدليل من نص، أو إجماع، ويكون ذلك متفقاً عليه بين الخصمين المتنازعين.

مثال: من يُنكر الربوية في الفلوس، ويرى أن لا ربا فيها مطلقا، راجت أولم ترج، ويلحق بها العملات المعاصرة اليوم[1].

الركن الثاني:

الفرع:

اصطلاحا: هو المحل الذي عُدي إليه الحكم بالجامع[2].

شروطه:

1- أن يكون أن يكون الحكم في الفرع مماثلا لحكم الأصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد[3].

معناه: أن يكون الموضوع واحدا فلا يجوز أن نقيس البيع على النكاح لأن الناس يقيمون البيع على المماسكة والمشاحة والربح، ويقيمون النكاح على المساهلة[4].

2- وجود علة الأصل في الفرع، لأنه مناط تعدية الحكم إلى هذا الفرع.

معناه: لابد من التحقق من وجود علة الأصل في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم، فوجود ذلك في النبيذ والأرز قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية[5].

3- أن لا يكون منصوصا عليه، لأن القياس مع ورود النص لا يُعمل به.

معناه: ومعنى ذلك إذا وجدنا نصا، أو قول صاحب في الفرع فنحن أهنأ بقولهم من[6].

الركن الثالث:

حكم الأصل:

شروطه:

---

[1] المصدر نفسه، (10/5).

[2] الطوفي، شرح مختصر الروضة، حق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، 1407 هـ- 1987 م، (226/3) بتصرف.

[3] الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (273/3) بتصرف.

[4] مشهور، الكلمات النيرات في شرح الورقات، (16/10).

[5] الغزالي، المستصفى، حق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1413هـ، 1993م، (ص305).

[6] المصدر السابق، (16/10).

1- أن يكون الحكم شرعيا عمليا لا لغويا ولا عقليا.

معناه: أن هذا شرط للحكم الذي ثبت بالقياس هنا وهو أن لا يكون الحكم عقليا ولا لغويا وهذا شرطه، إذ قد يجري في غيره القياس العقلي كما في أصول الدين والمراد بكونه شرعيا أي من الأحكام الخسمة فإنه لا يهتدي إليها العقل إلا بالأدلة الشرعية والمراد بنفي اللغوي نفي أن يكون الثابت بالقياس الشرعي حكما لغويا.

مثال: أن يقال في اللواط وطء وجب فيه الحد فيسمى فاعله زانيا كواطىء المرأة فهذا لا يصح لأن الأسماء لا تثبت إلا بالوضع اللغوي لا بالقياس الشرعي وبنفي كونه عقليا أنه لا يثبت بالقياس الشرعي حكم عقلي[1].

2- أن يكون هذا الحكم معقول المعنى.

معناه: من المعلوم عند العلماء أن الأعداد والتقديرات الشرعية والعبادات المحضة الأصل فيها عدم الالتفات إلى المعاني بخلاف المعاملات والعادات.[2]

3- أن لا يكون حكما مختصا بالأصل.

معناه: أن اختصاصه بالأصل يمنع تعديته للفرعِ.

مثال: زيادته في النكاحِ على أربع نسوة، وتحريم نكاح نسائه من بعده، ونحو قصة أبي بردة بن نيار في الأضحية، حين قال للنبي ﷺ:.׃. عندي جذعة خير من مسنة، فقال: اذبحها، ولن تجزِي عن أحد بعدك[3].

الركن الرابع:

العلة:

اصطلاحا: هي مناط الحكم[4] لأنها مكان نوطه أي تعليقه، وسميت علة لأنها أثرت في المحل كعلة المريض، من اطلاق النوط على التعليق في اللغة قول حسان: وأنت زنيم نيط في آل هاشم ...كما نيط خلف الراكب القدح الفرد[5].

شروطها:

---

[1] الصنعاني، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، حق: حسين السياغي، وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، 1986م، (ص182).

[2] الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ- 1997م، (39/2).

[3] رواه البخاري، كتاب الأضاحي، (99/7)، باب سنة الأضحية، برقم:5545.

[4] ابن الأمير، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1403هـ- 1983م، (151/5).

[5] الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، السعودية، ط:5، 2001م، (ص226).

1- أن يكون الوصف ظاهرا.

معناه: ومعنى ظهوره أن يكون مدركا بالحواس الظاهرة، ليمكن التحقق من وجوده في كل من الأصل والفرع أمَّا الخفي وهو الذي لا يمكن الاطلاع عليه ولا يدرك بحاسة ظاهرة فلا يصح التعليل.

مثال: كالإسكار في الخمر، فإنه يدرك بالحس، ويتحقق من وجوده في مطعوم آخر [1].

2- أن يكون الوصف منضبطا.

معناه: أن تكون العلة وصفا منضبطا متميزا عن غيره، ومعنى انضباطه أن تكون له حقيقة معينة محدودة يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدها أو بتفاوت يسير.

مثال: فالسفر وصف منضبط، له حقيقة معينة لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال [2].

1- أن تكون العلة وصفا مناسبا للحكم:

معناه: وذلك أن تكون لدى المجتهد غلبة الظن في أن الحكم حاصل عند ثبوتها.

مثال: السرقة وصف مناسب لقطع يد السارق لتحقق الحكمة في ذلك وهي حفظ أموال الناس أو السرقة وصف كذلك موجب للقطع وضياع المال حكمته الموجبة [3].

معناه: فالعلة يجب أن تقبل التعدي إلى الفرع، فإن كان الوصف المعلل به قاصرا، أي لا يتعدى محل الأصل الذي ثبت حكمه بالنص فتسمى العلة القاصرة.

مثال: التعليل بالعلة القاصرة كتعليل جواز الفطر في السفر بالسفر [4].

3- أن لا يكون الوصف ملغى.

معناه: وهو أن يُجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب كالطول [5].

مثال: قتل الوالد ولده فالقتل وصف ظاهر ومنضبط ومناسب وحصل العمد ولكن لا يقتل الوالد بولده فالشرع في هذه الصورة ألغى هذه العلة[6]

انتقاض العلل.

---

[1] البغدادي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، (ص342).

[2] المصدر نفسه، (342).

[3] القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، حق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ-1998م، (114/4).

[4] السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، (ص112).

[5] البغدادي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، (ص384).

[6] المصدر نفسه، (ص342).

انتقاض العلة على قسمين:

أ- انتقاض العلة في اللفظ: أن تصدق الأوصاف المعبر بها عن علة الحكم بدون الحكم،

ب- انتقاض العلة في المعنى: أن يوجد المعنى الذي عُلق الحكم به في الأصل في مكان آخر ولا يترتب عليه الحكم.

3. القواعد القياسية تنظيراً وتطبيقاً:

العلل الشرعية وما يتعلق بها.

القاعدة الأولى: العلل الشرعية أمارات لا موجبات [1].

معنى القاعدة:

هذه القاعدة هي مذهب أهل السنة في العلل بكونها معرفات للأحكام وليست موجبات خلافا للمعتزلة أن العلل موجبات بنفسها[2].

مثال: الإتلاف والقتل للضمان والقصاص، وهما علامة على وجوبهما، والموجب هو الله.

القاعدة الثانية: العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا[3].

معنى القاعدة:

و المعنى أن العلل المنصوصة التي جعلها الشارع تقبل الخلف والنيابة، كالذكاة والدباغ.

القاعدة الثالثة: غير المنصوص عليه يُقاس على المنصوص عليه لمعنى مؤثر جامع [4]

معنى القاعدة:

الحوادث والنوازل والمسائل غير المنصوص على حكمها، المجتهد يقيسها على المنصوص الذي ورد الشرع بحكمه شريطة أن توجد علة جامعة بينهما.

مثال: تُقاس الأوراق النقدية على الذهب والفضة للعلة الجامعة بينهما وهي الثمنية.

القاعدة الرابعة: هل يقاس على أصل مختلف فيه ؟[5]

معنى القاعدة:

[1] ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، حق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:1، 1420 هـ - 1999 م، (62/2).

[2] التفتازاني شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، ط:1، السنة: بدون، (125/2).

[3] الزركشي، تنشنيف المسامع بجمع الجوامع، حق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، مكة، السعودية، ط:1، 1418 هـ - 1998م، (314/3).

[4] البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:1، السنة: بدون، (312/1).

[5] الطوفي، شرح مختصر الروضة، (300/3).

هذه من القواعد التي اختلف فيها النظار، فذهبت طائفة إلى أنه لا يقاس على أصل مختلف فيه بحال؛ لإفضائه إلى التسلسل بالانتقال[1]، وجنحت أخرى إلى جواز ذلك[2].

مثال: العلة في بنت خمس عشرة هي الأنوثة، ويحققها في الفرع، وهي البالغة، ويبطل مأخذ الخصم وهو تعليله في بنت خمس عشرة، الصغر، وقد ثبت مدعاه، وصح قياسه.

القاعدة الخامسة: ابتداء الحكم لا يجوز إثباته بالتعليل لأن ابتداء الحكم بالنص[3].

معنى القاعدة:

النصوص الشرعية لا ينظر المجتهد عند البحث فيها وتنفيذ أحكامها في عللها، لأن كونها نصوصا يكفي في إثبات أحكامها، وأما عند إرادة قياس غيرها عليها فينظر في العلل.

مثال: قوله ﷺ للذي أكل ناسيا: ∴فإنما أطعمه الله وسقاه الله[4] فتم على صومك ثم أثبتنا هذا الحكم في الذي جامع، فإن تفويت الركن حقيقة لا يختلف بالنسيان[5]

الوضعية العلية[6]

القاعدة السادسة: السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة[7].

معنى القاعدة:

السبب قد يوجب الحكم مباشرة بدون واسطة كالقتل العمد موجب لحكمه وهو القصاص، وقد يكون بين السبب وحكمه واسطة، فإن وجود الواسطة بين السبب وحكمه لا يمنع من إسناد الحكم وبنائه على السبب كالمباشر وعدم الاعتداد بالواسطة .

مثال: إذا فُرض عليه نفقة أخيه العاجز فصرف إليه زكاة ماله جاز وتسقط بها النفقة.

القاعدة السابعة: الشرط لا يعارض العلة في إحالة الحكم عليه، والحكم يضاف إلى علته حقيقة، وإلى الشرط مجازا، والمجاز لا يعارض الحقيقة[8].

---

[1] المصدر نفسه، (300/3).

[2] المصدر نفسه، (300/3)

[3] البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (312/1).

[4] رواه البخاري، كتاب الصيام، (31/3)، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، برقم:1933، ومسلم، كتاب الصيام، (809/2)، باب أكل الناسي وشربه وجماع، برقم: 171.

[5] السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط:1، 1414هـ-1993م، (345/1).

[6] المراد بالوضعية السبب، والشرط، والشطر، والرخصة[كل هذا في باب العلة].

[7] المصدر نفسه، (384/7).

[8] البرنو، القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، 1424هـ- 2003م، (35/9).

معنى القاعدة:

العلة هي سبب الحكم وموجبه، وإسناد الحكم إلى سببه وعلته يكون إسنادا حقيقيا، ولكن قد تكون العلة أو السبب ليسا صالحين لإضافة الحكم إليهما فيضاف الحكم إلى شرطه مجازا والمجاز لا يعارض الحقيقة[1].

مثال: - إذا شهد شاهدان أن رجلا حلف أن يعتق عبده إن دخل هذه الدار، وشهد آخران أنه قد دخلها، وقضى القاضي بعتقه، ثم رجع الشهود جميعا عن شهادتهم، فيضمن شهود اليمين قيمة العبد دون شهود الدخول، لأن شهود اليمين هم العلة [2].

القاعدة الثامنة: شطر العلة[3] لا يثبت شيئا من الحكم[4].

معنى القاعدة:

العلة المتعددة الأوصاف إذا وجد بعض أوصافها دون بعض فلا يثبت بذلك شيء من الحكم، فلابد من وجود جميع أوصافها لإثبات الحكم.

مثال: إذا شرب مسكرا غير عامد مختار عالم فلا حد عليه. يستثنى مسائل منها: نواقض الطهارة متعددة ولا يشترط اجتماعها[5].

القاعدة التاسعة: هل تتعدى الرخص محلها؟[6]

معنى القاعدة:

إن الشارع إذا منح رخصة في حال ما، هل يقاس عليها نظائرها ويعطى لها حكمها خلاف، وابتداء القاعدة بالاستفهام دليل على أن المسألة فيها خلاف معتبر، فمذهب

---

[1] المصدر نفسه، (35/9).

[2] المصدر نفسه، (35/9).

[3] العلة التامة هي القدر والجنس، والجنس شطر العلة، وشطر العلة له حكم الوجود في نفسه، وحكم العدم من حيث الشطر الآخر، فدار بين الوجود والعدم. ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (78/7).

[4] السرخسي، المبسوط، (11/17).

[5] البرنو، القواعد الفقهية، (99/6).

[6] نملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن(تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية)، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط:1، 1420 هـ - 1999 م، (1939/4).

الحنفية والحنابلة والشافعي[1] المنع من القياس على الرخص، وحكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص، وخرَّجوا على القولين فروعا كثيرة[2].

وحاصل المسألة ومورد النزاع فيها اختلافهم في علل الرخص هل هي معقولة أم لا؟ وبني على هذا الاختلاف اختلاف في كثير من الفروع ذكر الروكي أمثلة منها:

- جواز التداوي بالنجاسات قياسا على التداوي بشرب أبوال الإبل (على القول بنجاستها) وهي رخصة رخصها النبي ﷺ للعرنيين لما قدموا المدينة، فأمرهم النبي ﷺ:".أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من ألبانها، وأبوالها، فقتلوا الراعي، واستاقوا الذود..."[3]

واختلف العلماء في إلحاق سائر الثمار الأخرى كالعنب والتين وغيرهما، وقد وسع الباجي وابن حبيب في تجويز ذلك[4]، وهذا مقتضى القياس[5].

القاعدة العاشرة: الأسباب المطلقة أحكامها تتعقبها، ولا تسقط بالإسقاط[6].

معنى القاعدة:

المراد بالأسباب هنا ما كان وجوده سببا وعلة لوجود غيره، لابد من سبق الأسباب والعلل في الوجود وتقدمها[7].

مثال: سبب حل المرأة عقد النكاح، فلابد من تقدم عقد النكاح الصحيح ليحكم بحل المرأة لزوجها.

عدمية العلة وطرق ترجيحها.

القاعدة الحادية عشر: عدم العلة علة لعدم المعلول[8]

معنى القاعدة:

---

[1] نص الشافعي في" البويطي" على امتناع القياس، فقال في أوائله:" لا يتعدى بالرخصة مواضعها" وقال في " الأم ": لا يقاس عليه". ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط:1، 1414هـ-1994م، (7،74).

[2] القرافي، جزء من شرح تنقيح الفصول، (397/2).

[3] رواه البخاري، كتاب الزكاة، (130/2)، باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل، برقم:1501، ومسلم، كتاب القسامة، (1296/3)، باب حكم المحاربين والمرتدين، برقم:1671م.

[4] الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، محافظة مصر، ط:1،1332م، (226/4).

[5] المصدر السابق، (ص384).

[6] البرنو، القواعد الفقهية، (379/9).

[7] المصدر نفسه، (176/2).

[8] المصدر نفسه، (99/6).

المراد بالعلة سبب وجود الحكم والمعلول هو الحكم والمعنى أن وجود المعلول (الحكم) مترتب على وجود علته فإذا عُدمت العلة عُدم الحكم.

مثال: النصاب علة الزكاة فإذا عُدم لم تجب فوجود النصاب علة ووجود الزكاة معلول[1]

القاعدة الثانية عشر: علة العلة تقوم مقام العلة في الحكم[2]

معنى القاعدة:

المعنى أن علة العلة بنوعيها يمكن أن تقوم مقام العلة في بناء الحكم، ولها معنيان:

المعنى الأول: الحكمة من تشريع الحكم لأن المراد بالحكمة المصلحة لتشريع الحكم.

مثال: - السفر والمرض علة، والمشقة في السفر والمرض هي علة العلة، ولما كانت الحكمة غير منضبطة لم يُبنى الحكم عليها وإنما بُني على العلة لانضباطها.

المعنى الثاني: علة العلة أي سبب السبب المباشر لوقوع الحكم[3].

- قوله ﷺ: ∴ لا يقضي الحكم بين اثنين وهو غضبان[4]، فالغضب علة لعدم جواز قضاء قضاء القاضي والحكمة هي التشويش، فيُعلل بها في الجوع الشديد.

القاعدة الثالثة عشر: العلة تُرجح بزيادة من جنسها[5].

معنى القاعدة:

إذا وجدت علل متعارضة، وأريد إحداها لبناء الحكم فمن أسباب الترجيح بينها أن تكون إحدى العلل مؤيدة بزيادة من جنسها إذا كانت هذه العلة غير مستقلة، وأما إذا كانت مستقلة فلا ترجيح بالزيادة، والمراد باستقلال العلة إنفرادها بالحكم عند وجودها.

مثال: الأخ الشقيق يترجح على الأخ لأب في الميراث وإن كانت العلة في كليهما هي الأخوة ولكن وجود جانب الأم يرجح علة الأخ الشقيق[6].

القاعدة الرابعة عشر: ما يثبت عند الإنفراد قد يثبت عند الاجتماع مع غيره، وقد لا يثبت إما قطعا وإما على الخلاف[1].

---

[1] المصدر نفسه، (99/6).

[2] البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (161/1).

[3] الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سورية، ط:1، 1427 هـ - 2006 م، (480/1).

[4] رواه أبو داود في سننه، كتاب القضاء، (302/3)، برقم:3589.

[5] البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (82/4).

[6] المصدر نفسه، (82/4) بتصرف.

معنى القاعدة:

أصلها قاعدة أصولية وهي التعليل بالوصف المركب[2] أي العلة ذات الأوصاف المتعددة كالقتل العمد من مكافئ غير والد، فالعلة المفردة إذا استوفت شروطها وُجد معلولها لا محالة إذا انتفت موانعها، وأما إذا تعددت أجزاؤها فيقع فيها الخلاف هل تعمل أم لا ؟[3]

القاعدة الخامسة عشر: ما يكون علة للاستحقاق بانفراده لا يقع به الترجيح[4]

معنى القاعدة:

المراد هنا بالعلة السبب، والمعنى ما يكون سببا للاستحقاق منفردا دون سبب آخر معه فإنه لا يقع به ترجيح الاستحقاق إذا كان موجب الاستحقاق سببا آخر، لأن الترجيح إنما يقع بما لا يكون علة أو سببا للاستحقاق.

مثال: مات شخص وترك ابني عم أحدهما أخ لأم، فالأخ لأم له السدس فرضا، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة، لأن ابن العم الذي هو أخ لأم له سببان للميراث: الفرد بالأخوة لأم، والعصوبة بالعمومة فيرث لكل واحد من السببين، ويجمع اشتمال السببين في شخص واحد كوجودهما في شخصين، فيستحق السدس بالفريضة، ثم يزاحم الآخر فيما بقي[5] .

خاتمة:

إن الإحاطة بموضوعات أصول الفقه عموما تعتبر ركيزة العمل الأصولي، فالأصوليون خاضوا معترك الدلالات باعتبارها طرق استثمار أدلة الأحكام الشرعية، وميدان الاجتهاد البياني الذي هو أساس استنباط الأحكام الشرعية، وينبوع التفاريع الفقهية، ناهيك بمبحث القياس وما يكتنفه من وعورة وعمق عن غيره من المباحث، ومن هنا تبرز ضرورة الإحاطة بمبحث القياس، والقواعد المساعدة التي تزداد الحاجة إليها في النوازل

---

[1] وقيل: لا، لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال. فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته، فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن انتفاء الجزء علة لعدم العلية. ينظر: الفتوحي، شرح الكوكب المنير، (93/4).

[2] الوصف المركب: هي العلة المركبة من عدة أوصاف كما في تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، ويجوز التعليل بالوصف المركب عند أكثر الأُصوليين، ونقل عدم جواز ذلك عن الآشعري وبعض المعتزلة.

[3] يجوز التعليل بالوصف المركب من أجزاء؛ قياسا على التعليل بالوصف الواحد، فكما أن الوصف الواحد يغلب على الظن أنه علة بأحد مسالك إثبات العلة السابقة، فكذلك الوصف المركب من عدة أجزاء يُظن عليته بتلك المسالك والطرق ولا فرق، لأن القول بالفرق لا دليل عليه، وما لا دليل عليه فلا يعتمد عليه. ينظر: نملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (365/1).

[4] السرخسي، المبسوط، (90/2).

[5] المصدر نفسه، (155/29-177).

والحوادث خاصة المتعلقة ببيوع الناس وعادتهم، هذه الأخيرة مضمار واسع للقياس وهي أصل من أصول مالك أباها سائر العلماء لفظا، ويرجعون إليها تطبيقا، وذكر ت جملة من القواعد القياسية والأصولية التي يحتاجها الباحث من خلال التمثيل بالأحاديث النبوية [1] والله أعلم.

المصادر والمراجع

1. الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1995م.
2. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة:1، السنة: بدون.
3. المحصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه فياض، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة:3، 1418 هـ.
4. - المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب، لبنان، الطبعة:1، 1413هـ.
5. شرح العضد، الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة:2، 1403هـ.
6. شرح الكوكب المنير، تقي الدين الفتوحي، المحقق: محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان، الطبعة:2، 1418هـ.
7. - شرح تنقيح الفصول، أبو العباس القرافي، شركة الطباعة، الامارات، الطبعة: 1، 1393 هـ.
8. فواتح الرحموت، العلي السهالوي، تحقيق:عبد الله عمر، دار الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة:1، 2002م.
9. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة 1، السنة: بدون.
10. المبسوط، السرخسي(ت:483ه)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ_ 1993م.
11. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1407هـ_ 1987م.
12. صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، الطبعة:1، السنة: بدون.
13. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي(ت:474ه)، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة:1،1332م.
14. المنثور في القواعد الفقهية، بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405ه.
15. التعريفات، الجرجاني(ت:816ه)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة:1، 1403ه.
16. الأشباه والنظائر، ابن الوكيل، دار الكتب الوطنية، تونس، الطبعة الأولى، السنة: بدون.
17. الفروق، شهاب الدين القرافي، تحقيق: علي جمعة، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة:1، السنة: بدون.
18. شرح نظم المرتقى الوصول إلى علم الأصول، ابن عاصم الغرناطي، فخر الدين المحاسبي، الدار الأثرية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، السنة: بدون.
19. التقرير والتحبير، لابن الأمير(ت:879هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1403ه- 1983م
20. المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، تحقيق: محمد السليماني، دار النشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، طبعة:1، 1428هـ، 2007م.
21. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1384ه- 1964م.

[1] ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، حق: محمد السليماني، وعائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:1، 1428هـ، 2007م، (151/1).

مقاربة التطرف والإرهاب من زاوية نعوم تشومسكي

باقــي عبد السلام*[1]، إشراف: أ.د بوشيبة محمد[2]

[1].طالب دكتوراه، جامعة وهران2

[2].كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/03/31 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

مصطلح "التطرف" هو أحد أهم المصطلحات التي تمّت مناقشتها في الفترة المعاصرة، ويحمل تصورًا شائعًا جدًا، يُعرف بِ "الإرهاب". هذان المصطلحان، هما مصطلحان نموذجيان متغيران ويرتكزان خاصة في الأفلام والروايات، التي ترتبط بالمعتقدات والفكر الإستشراقي، ومختلف رغبات الإنسان. في هذا المقال، نودُّ عرض الموقف الغربي من التطرف والإرهاب، وفي الوقت نفسه، أخصّص جانباً لعرض آراء نعوم تشومسكي لهذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: التطرف؛ الإرهاب؛ تشومسكي؛ السياسة؛ الراديكالية.

Abstract:

The term extremism is one of the most important terms that have been discussed in the contemporary period, and the term carries a very common perception and we mean terrorism here.

These two terms are two typical terms that change and focus on the motives and the narratives, which are linked to beliefs, intellectual orientations and even human desires. In this article I would like to present the Western position on extremism and terrorism, and, I also dedicate the views of Noam Chomsky with the necessary attention to explain the Western vision from a purely western perspective.

Keywords: Extremism, terrorism, Chomsky, politics, radical.

* عضو بمختبر الأبعاد القيمية للتحوّلات الفكرية والسياسية بالجزائر - جامعة وهران2.

مقدمة:

يُكوِّن الانسان علاقات مختلفة مع بني جلدته وفق ما أملته الغريزة عليه، فهو اجتماعي بطبعه على حدِّ تعبير دوركهايم، كما أنه يسعى لأن تكون هذه العلاقات ناجحة من خلال التعاملات اليومية، والواضح أن الفرد أثناء هذه المعاشرات يصاب في كثير من الأحيان بخيبات أمل ناجمة عن التضاربات الفكرية التي تؤثر فيها العادة والتربية والتنشئة التي تلقاها الأفراد، وكذا دور العوامل الذاتية الأخرى كالميل والاهتمام والرغبة، والواضح أيضا، أن هذه الخيبات تمارس نشاطا لا شعوريا في نفسيات الأفراد، فيصبح الانسان دون أن يدري أو يعي يميل إلى من يتوافق معه وينسجم فكريا وينزع عمن يختلف عنه، بل وفي أحيان كثيرة يبدأ شعور الكراهية في التنامي شيئا فشيئا داخل نفسية الفرد ضد هذا الآخر الذي يمثل في لحظة الزمن هذه العدو الفكري، وبما أن الاختلافات الفكرية في الغالب تسند إلى توجهات فكرية معينة أو إلى أشخاص ذي نفوذ فكري ذائع، فإن النتائج التي تترتب على ذلك داخل المجتمع الواحد تكون في الغالب مشحونة بالانفعالية والتعصب والنرجسية لمذهب من المذاهب بل إلى مفكر من المفكرين في كثير من الأحيان، لينتقل هذا الآخر بعد ذلك للعدو الإيديولوجي الذي يمثل خطرا على حياة المجتمع ككل في نظر الآخرين الذين أصابتهم نفس الأعراض، وهذه هي بدايات الانحراف الخلقي والسلوكي داخل المجتمعات المعاصرة في ظل العولمة والعصرنة وغزو الآلة والتكنولوجيا.

إن التأثيرات التي تتحكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة قصدية أو عفوية في ذهنية وسلوك الفرد ومن ثمة في المجتمع ككل، هي السبب الحقيقي الذي يؤدي إلى نشأة التطرف والإرهاب داخل المجتمعات وخارجها، ونقصد بالخارج هنا، كل تطرف وإرهاب موجه من مجتمع نحو مجتمع آخر، أو من مجتمع ذي قوة نحو مجتمع ضعيف، لذا ارتأيت أن تلم هذه الورقة بالأسباب الدافعة إلى التطرف والإرهاب، وكذا، أن تلم بهذين المفهومين من زاوية الرؤية الغربية، من خلال الإشكالية التالية: ما مفهوم كل من التطرف والإرهاب؟ وكيف يفسر مفكرو وفلاسفة الغرب هذه الظاهرة؟ وما موقف نعوم تشومسكي ورؤيته في المفهومين؟

1. التطرف: L'extrémisme

التطرف ظاهرة إنسانية خاصة فهي مصدر كل عنف محتمل أو مصدر كل ارهاب قادم ضد البشرية، كما يمكن أن نصفه بأنه مصطلح نمطي يحمل معان ومرادفات كثيرة، لذا وجب ضبط مفهومه أولا.

التطرف كمصطلح دقيق في الفلسفة لم ينل حظًا وافرا من الاهتمام، ويرجع ذلك ربما لجدته في الاستعمال، لكن له مرادفات كثيرة، فعلى سبيل المثال، نجد لمصطلح التطرف عند لالاند أن له مرادفين هما "الاقصاء" أو "النقيض".

"أقصى نقيض (طرف) **EXTREME** ملاحظة، أقصى أو نقيض بالمعنى أ، ب، ج، يتميزان من مفرط **excessif**، وحتى إنهما قد يتعارضان معها: فهذه الكلمة الأخيرة تتضمن فكرة حد جرى تجاوزه ولم يكن من المفروض أن يحدث ذلك، إن ما يميز نظرية <<الوسط الصحيح>> هي أنها تماهي، في مرتبة معينة للأشياء؛ (خطأ أو صواباً)، بين أقصى ومفرط."[1]

بمعنى أن هذا المصطلح يشير إلى تجاوز الأمر حده النهائي، فينقلب هذا الأمر من حقيقته إلى حقيقة أخرى تماما، أي أن الأمر يزيد عن حدّه زيادة تجعل العقل ينحصر فيه إلى درجة الغلو. وكأن لالاند يشير بطريقة غير مباشرة إلى فكرة الدغمائية ويربطها بفكرة التطرف لتعبر عنها تعبيرا دقيقا.

يتناول جميل صليبا هو الآخر معنى التطرف من "الطرف **Extrême**"، لكن من زاوية منفردة تماما، حيث يرى أن: "الأطراف في علم الأخلاق هي الرذائل، أما الفضائل فهي أوساط بين أطراف (آرسطو ومسكويه)..." [2]، ما يهمنا في تعريفه أنه ربطه بموضوع بحثنا هذا مباشرة، من خلال سرد معناه من مجال خلقي، وهو الفهم السائد آنيا في العالم أجمع، حيث بمجرد أن يتكلم الشخص منا عن التطرف يفهم منه مباشرة التطرف الخلقي ذو الخلفية الدينية، وربما يعود ذلك إلى التضليل الإعلامي الكبير حول الإسلام كدين في البداية ثم تليه بعض الديانات الأخرى.

إن هذا التعريف الذي يعرفه جميل صليبا يدل على أن القيمة الخلقية للفعل الخيّر بمجرد أن تزيد عن حدها تتحول إلى قيمة خلقية سيئة أي إلى رذيلة، أما القيمة الخيرة

---

[1] أندريه، لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، الطبعة الثانية، 2001، ص 401.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبنانية، بيروت-لبنان، د. ط (دون طبعة)، 1982، ص 19.

للفعل الخلقي فذات مكانة معتدلة وسطية، وهي حقيقة لا مفر من التأكيد عليها ولعلي لدعم رؤيته هذه سأتطرق لبعض النصوص الأساسية من القرآن الكريم، ونذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة، الآية، 143) [1]، بمعنى أن بين الفضائل والرذائل خيط رفيع لا يكاد يرى يحول الفضيلة إلى رذيلة دون شعور صاحبها بها، فالرذيلة كرذيلة هي واضحة بذاتها لدى كل الناس، كاتفاقنا المطلق على أن السرقة مثلا رذيلة، والفضيلة هي الأخرى واضحة بذاتها، كاتفاقنا أن مساعدة الضعيف مثلا فضيلة، أما الحذر هو في اعتقاد صاحب الفضيلة أن الفضيلة مقتصرة عليه وعلى زمرته فقط في مقابل ما يرى عامة الناس وأغلب أو بعض علمائهم، وهنا يتحوّل صاحب الفضيلة وزمرته إلى التعصب في فهم الفضيلة فتصبح رذيلة.

إن نظرتنا الدينية إذن ترفض التطرف الخلقي، ومادام أنها ترفض ذلك، فهي ترفض كل أنواعه الأخرى سواء فكري أو سلوكي أو عقائدي...، لكن مادام أننا ربطنا موضوعنا بالرؤية الغربية متمثلة في شخص نعوم تشومسكي وجب أن نشير إلى فهم دول الغرب لفكرة التطرف، حيث يذهب البعض منهم إلى ربطه مباشرة بالإسلام وهي فكرة جد شائعة لديهم، رغم أن الإسلام كان واضحا جدا في تعامله معها، بل تعدى الأمر ذلك إلى إنكار الإسلام في كثير من نصوصه على بعض أتباع بعض الديانات الأخرى تطرفهم الذي لم يأمرهم دينهم به، كما هو الحال لدى المسيحيين في موضوع الرهبنة، حيث يقول تعالى: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾. [2]

مما سبق، يتضح أن هناك بعض اللبس بين معنى التطرف الذي يظهر على أنه مفهوم شاسع ومصطلح الإرهاب الذي يبدو أنه ينضوي تحت معنى التطرف، لذا يجب أن نضبط مفهوم الإرهاب حتى يتضح هذا اللبس.

[1] تتعدد التفاسير للآية الكريمة لكن الراجح فيها أن "الوسطية" يقصد بها: الوسط هو العدل، مصداقا لقوله تعالى (قال أوسطهم) [القلم 28] أي أعدلهم، وقول أبي سعيد الخدري عن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم: " أمة وسطا، قال: عدلا" وقال عليه الصلاة والسلام:" خير الأمور أوسطها" أي أعدلها.... أنظر: التفسير الكبير، الإمام فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص، 89.

[2] الحديد، الآية، 27.

2. الإرهاب: Terrorisme

تشتق كلمة (الإرهاب) في اللغة العربية من الفعل (رهب) والذي يعني خاف، والملاحظ أن لها معان متعددة أو تستعمل استعمالات متنوعة على حسب الأحول والخطابات، ومن هذه الاستعمالات نجد لِ"رهب" دلالتين في معجم مقاييس اللغة وهما كالتالي:

<< فالأوَّل الرَّهْبة : تقول رهِبْت الشيءَ رُهْباً ورَهَباً ورَهْبَة . والترهُّب : التعبُّ . ومن الباب الإرهاب، وهو قَدْع الإبل من الحوض وذِيادُها .

والأصل الآخر : الرَّهْب : الناقة المهزولة . والرَّهاب : الرِّقاق من النِّصال ؛ واحدها رَهْبٌ . والرَّهاب : عظمٌ في الصَّدر مشرفٌ على البَطن مثلُ اللِّسان. >>[1] .

من مفهوم الإرهاب المعجمي هذا والذي يعني منع الإبل وطردها عن محاميها، ندرك أن الإرهاب عندما يوجه نحو البشرية يحمل خطر كبيرا يتمثل في شتات الناس وتهجيرهم من بيوتهم وترويعهم، وهو ممارسة لفظية أو مادية يقوم بها الأقوياء ضد الضعفاء دون رحمة ولين في غياب تام للإنسانية ومقوماتها.

وكلمة (الإرهاب) في لسان العرب مأخوذة من الفعل (رهب) أيضا والذي يعني خاف، ورهب الشيء بمعنى خافه، ويستأنس ابن منظور مما هو مذكور في حديث النبي ﷺ عن الدعاء الذي يجمع فيه بين (الرغبة والرهبة) حيث تدل الرهبة هنا على الخوف والفزع [2]، وبالتالي كلمة الإرهاب المأخوذة من الرهبة في اللغة العربية معناها الترويع أو التخويف والإزعاج أو ممارسة العنف بشتى أنواعه المادي والمعنوي.

كما يمكن أن يستعمل فعل (رهب) للدلالة على القوة وإرعاب الخصوم وتخويفهم من خلال بث الوهن في قلوبهم قبل المواجهة المحتملة، ومن أبرز ما يمكن أن يستدل به ما دعا الله سبحانه وتعالى له في كتابه العزيز في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ، وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [3]، وهذه الدعوة هنا تدل على السلم أكثر مما تدعو للعنف، فإعداد العدة للعدو مقصده البحث عن الأمن والسلم

[1] أحمد، أبي الحسين، بن فارس، بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج1، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1399هـ 1979م، ص، 447.

[2] ابن منظور: لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، طبعة جديدة، 1981، ص، 1748.

[3] الأنفال، الآيتان: 60، 61.

للطرفين، ذلك لأن تعاليم الدين الإسلامي واضحة في هذا الصدد وجلية، فهي تدعو إلى التسامح والتعايش بين البشر، بل حتى التبشير وتبليغ الرسالة المحمدية ليس بالإجبار، ويمكن أن أسوق بعض الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي اَلْدِينِ ﴾[1] وهذا لمّا يتعلق الأمر باستعمال القوة أثناء الفتوحات الإسلامية، بحيث أبرز الله عز وجل أن حرية الاعتقاد واجبة الاحترام وألا يجبر الناس على اعتناق الإسلام، ويقول أيضا مخاطبا نبيه في هذا الصدد ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ اَلنَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[2].

ومن المواقف التي تؤكد أن الإسلام لم يستعمل مصطلح الرهب إلا بالقدر الذي يكف به المسلمين الأذى عن أنفسهم ما حدث في فتح مكة، فقوة المسلمين وعدتهم لحظتها لم تكن لإبادة غيرهم من كفار قريش بل كانت لإرهابهم عن خطر المواجهة المحسومة منذ البداية، هذه المواقف لا يمكن أن يجد التاريخ في سير البشر مثلها، ولعلي سأفصل قليلا هنا حين دخوله مكة ﷺ في ثوب العزيز المنتصر وبلا قتال بعد ما عاناه من الفراق والتهجير لما أخرجه كفار قريش منها مطرودا، وبعدما لاقاه من قريش من سلب ونهب لأملاك المسلمين المهاجرين، وما واجهه منهم من حروب وغزوات وتشريد في الفيافي والجبال، وأثناء وقوفهم بين يديه في ذلك الموقف الجلل، قام ﷺ بسؤالهم (" يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم ؟ " قالوا : " خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم" قال : " فإني أقول لكم كما قال يوسف لإخوته : ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ اَلْيَوْمَ﴾" اذهبوا فأنتم الطلقاء")[3].

وغير بعيد عن هذه المعاني اللغوية يذهب الفيروز آبادي ليوضح أن فعل أرهب من رهب يدل على الركوب أي ركبه كما يدل على النصل الرقيق، كما يؤكد أيضا المعنيين المذكورين سابقا إضافة إلى بعض المعاني الأخرى.[4] والملفت للانتباه هنا هو معنى الركوب وكأن ممارسة الإرهاب على البشر هي الركوب عليهم وهي نظرة مليئة بالاستعلاء والعنصرية والأنانية وكل ما هو شر، بمعنى أن الإرهابي هنا ذلك الذي يرى نفسه أعلى من ضحاياه، ويمكن أن يكون هذا الاستعلاء فكريا وهو الإرهاب الأخطر على الإطلاق في

---

[1] البقرة، الآية، 256.

[2] يونس، الآية، 99.

[3] المباركفوري، صفي الرحمن: الرحيق المختوم، إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 2001، ص، 405.

[4] محمد، مجد الدين، بن يعقوب، الفيروزآبادي: القاموس المحيط، إش: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت –لبنان، ط.8، 2005، ص 92.

نظري، لأن هذا النوع من الإرهاب ممارسة يقوم بها اليهود دون غيرهم من البشر، لذا نجدهم يسيطرون على العالم اليوم، فهم يستعملون أي شيء ليبقوا في صدارة الوجود، فاعتقادهم الدائم هو أنهم شعب الله المختار.

إذن من خلال ما تقدم يتضح أن الغربيين يجعلون التطرف وليد الدين الإسلامي، ويربطونه ربطا مباشرا بالإرهاب، كما يصفون كل مسلم يلتزم بمظاهر الإسلام بالمشبوه المتعصب والمتطرف والإرهابي، فأصبح الآن مصطلح الإرهاب المتطرف منوط بالمسلمين دون غيرهم، وهناك أدلة عديدة تثبت ذلك نذكر منها ما يمكن أن يثبت لنا هذه الرؤية الغربية، حيث نجد ما ذهب إليه الباحث الفرنسي "أوليفييه روا" في كتبه التي تحدث فيها عن الاسلام الراديكالي أين يتناول قضية التطرف بتحليلات أكثر واقعية ومنطقية، نتيجة الميل والاهتمام الذي أظهره حول الراديكالية الاسلامية واهتمامه المتزايد والمتنامي كغيره من المفكرين الغربيين بموضوع تنظيم القاعدة وما تحمله من أخطار وتهديدات ليس لأوروبا والولايات المتحدة فقط بل للعالم ككل.

يعتقد أوليفييه روا (Olivier Roy) أن الراديكالية الاسلامية هي البذرة الأساسية لنشوء التطرف الديني الذي تولد عنه الارهاب العالمي الذي هو مربوط بالدين الاسلامي في مجمله،[1] وقد نشأت هذه الراديكالية -في اعتقاده- نتيجة الضيق التي تعيشه المجتمعات الاسلامية في العالم سواء تعلق الأمر بإفريقيا أو آسيا أو حتى دول أوروبا، هذا الكرب المعيشي على جميع المستويات سرعان ما تمخض عنه فعل الهجرة للعالم المتقدم، والذي انتشر في أوساط هذه المجتمعات انتشار النار في الهشيم.

كما يؤكد أوليفييه روا أن المهاجرين وجدوا سعة الرحب في الدول الغربية، وسمحت لهم هذه المجتمعات بالاندماج السريع داخلها، لكن حسبه كان هناك فشل فالاندماج الثقافي بين المهاجرين والمجتمعات المضيفة، لأن لهم خلفية دينية مشتركة رغم اختلاف مصادرهم جعلتهم يبنون جغرافيات خاصة بهم داخل المدن وحتى الأحياء.

بداية الخطر الحقيقي عند أوليفييه روا هي هذه الجغرافيات خصوصا بموت الجيل الأول وبداية ظهور الفوارق في العادات والتقاليد، وهو الانحناء الخطير نحو التطرف، هذا من جهة، أما من جهة ثانية فقد تحدث روا أيضا عن الدور الخطير والسلبي الذي لعبته العولمة في تفكيك وتمزيق اللحمة المجتمعية داخل المجتمعات، فأصبح الفرد لا

---

[1] روا، أوليفيه: تجربة الاسلام السياسي، تر: نصير مروة، دار الساقي، بيروت، ط.2، 1996، ص 110.

يهتم ببنيته الدينية والثقافية التقليدية، واتجه إلى البحث خارجا، الأمر الذي أدى حسبه إلى إحياء وتقوية الطابع الديني بدل اضعافه، هذا أدى هو الآخر إلى بروز التطرف الديني الأصولي الناتج عن "الجهل المقدس" كما يطلق عليه، لأنه لم يكن إيجابيا خالصا، وهو يضع نفسه في ميزان معاد تماما للتحضر والتفتح والديمقراطية وحتى مع الأديان الأخرى.[1]

يمكن أن نضيف تهيئة أخرى قبل التوغل أكثر في الموضوع الأساسي من خلال سرد رؤية برنارد لويس وتحليلها، حيث يعتبر أن معظم المسلمين ليسوا من الأصوليين، كما أن معظم الأصوليين ليسوا إرهابيين، لكن معظم الإرهابيين في عصرنا مسلمون ويفخرون بتحديد هويتهم على هذا النحو، ويرجع ذلك إلى التقلبات الكبيرة التي شهدتها الخلافة الإسلامية والتي انتهت باختفائها وهو الذي حز في نفوس المسلمين كثيرا وأثر عليهم، وبالتالي ظهور الارهاب الاسلامي نتيجة منطقية لاختفاء الخلافة.[2]

ندخل الآن إلى صلب موضوعنا بتقديم بعض الأدلة التي يمكن أن تثبت لنا هذه الرؤية الغربية، من خلال عرض موقف نعوم تشومسكي الذي يرى أن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تستعمل في سياستها الخارجية وحتى الداخلية الكثير من المصطلحات كمصطلح الإرهاب، وليست وحدها فقط بل كل القوى الاستعمارية والمنظمات الدولية الخادمة لها تستخدم كلمة «الإرهاب الدولي» الناتج عن التطرف الفكري لتبرير المواجهات العسكرية أو المغامرات العسكرية الخارجية، وقد كان الرئيس الأمريكي رونالد ريجان (Ronald Reagan) أول من زرع بذرة الإرهاب المتطرف وضرورة الحرب ضده، وربطه بدول العالم الإسلامي وبعض الدول الأخرى، لكن حقيقة الأمر حسب تشومسكي وهو ما أخذه عن وزير الخارجية الأمريكي آن ذاك والذي يصفه بأنه معتدل، أن الرئيس ريجان كان يقصد العالم الإسلامي أو الشرق الأوسط [3]، ومن هنا بدأت تحاك المؤامرات الدنيئة حول العالم الإسلامي بحجة التطرف والإرهاب، والتي كان أبرزها الإعلان الثاني عن الحرب على الإرهاب في2001. حيث قال جورج بوش الابن في حادثة الهجوم على

---

[1] المرجع السابق، ص 111

[2] الجوجري، عادل: برنارد لويس سياف الشرق الأوسط ومهندس سايكس بيكو 2، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ص ص، 30، 32،31.

[3] تشومسكي، نعوم: السيطرة على الإعلام، تر: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 38.

برجي التجارة العالمية (11 سبتمبر 2001م) وعلى المباشر في وسائل الإعلام "ستعود الحروب الصليبية من جديد"، وكان المقصود هنا ضرورة الحرب على الإرهاب.

بالتالي فهذا المصطلح يستعمل كمرادف للتعبير عن «الحرب المشروعة»، هذه الحرب التي يرى تشومسكي أنها في الحقيقة حرب الأقوياء ضد الضعفاء، أو بتعبير أدق حرب المصالح، بحيث أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية تحارب مع حلفائها كل من يعارضها ويقف ضد استمرار مصالحها، بل حتى من يدافع عن نفسه فيقذف حجراً أو يُطلق رصاصة على من يحتل أرضه ويسلبه كرامة مواطنيه يسمى « إرهابياً مدفوعاً ».

لقد أخضعت الولايات المتحدة كل دولة من دول العالم الثالث والعالم النامي وحتى الكثير من دول العالم المتطور لسياستها، وأي معارضة لذلك فهذا يعني أنها قد عارضت الديمقراطية، وحاربت الحرية، ووقفت ضد حقوق الإنسان، وهو ما يجعل هذه الدولة عرضة لحرب أمريكية تستعمل فيها كل أنواع الأسلحة؛ مشروعة كانت أو غير مشروعة، ذلك لأن الولايات المتحدة هي راعي هذه الشعارات وحامية العالم من الشرور المختلفة، حيث نجد أن تشومسكي قدم العديد من الأمثلة في هذا الصدد، ويمكن أن نختار منها ما يلي:

يقول تشومسكي: "بالمقابل إيران دولة إرهابية لأنها لم تخضع نفسها للمصالح الأمريكية. وشيء ممتع أن نرى كيف اعتبرت إيران دولة إرهابية لأنها تدعم حزب الله في لبنان الذي وصف كمنظمة إرهابية. الآن لماذا حزب الله منظمة إرهابية؟ حزب الله، مهما كان رأيك فيه، يقاتل ضد احتلال عسكري أجنبي أمرت برحيله الولايات المتحدة ومجلس الأمن منذ 22 سنة. والآن هذا ليس إرهاباً"[1].

يظهر جليا من ذلك أن الولايات المتحدة توظف مصطلح الإرهاب كمصطلح سياسي في عدة مجالات أهمها المجال الاقتصادي الذي دائما ما يكون هو الهدف الأساسي، أي أن الولايات المتحدة –وكما أشرنا سابقا- تسعى دائما إلى المال والأعمال، وبمعنى آخر المصالح والفوائد، لأن مرجعيتها بالدرجة الأولى هي مرجعية براغماتية خالصة.

وقد أكد تشومسكي رأيه هذا بعرضه للكثير من الأمثلة الاستدلالية المختلفة والمتنوعة، فمصطلح الإرهاب هذا هو مصطلح نمطي حربائي إن صح القول في السياسة الأمريكية، فهو يستعمل بطرق متعددة وفي أماكن متنوعة، والملفت من آراء تشومسكي

[1] تشومسكي، نعوم: أشياء لن تسمع بها أبدا...، تر: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، د. ط (دون طبعة)، 2010، ص 193.

أنه يحاول أن يؤكد لنا أن الإرهاب هو صناعة أمريكية خالصة، مبنية أساسا على النفوذ واستمرار المصالح المادية لطبقة النخبة.

ولمقاربة فهمنا هذا سنشير إلى بعض المقارنات التي سردها تشومسكي كأمثلة عن وقائع حقيقية، حيث يرى أن الدول التي تحافظ على المصالح الأمريكية وإن كانت دول غير ديمقراطية، ولا تحافظ على الحرية، ولا تصون حقوق الإنسان، فهي دول لا إرهابية، وتعامل الولايات المتحدة مع هذا النوع من الدول يكون في إطار من التبادل التجاري والاقتصادي، بل يتعدى الأمر ذلك بحيث تحصل هذه الدول بالإضافة إلى ذلك على مساعدات مادية مرحلية على حسب الظروف والحاجات.

ومن هذه الدول نختار كمثال لما قدمه تشومسكي كل من تركيا وكولومبيا، وهما دولتان حصلتا على مساعدات أمريكية ضخمة، مع العلم أن الفترة التي حصلتا فيها على هذه المساعدات كانت مرحلة حرب.

فقد حصلت تركيا -يقول تشومسكي- عام 1997م على مساعدات أمريكية كبيرة تمثلت في سيل غزير لأنواع الأسلحة[1]، وهو الدور ذاته الذي لعبته الولايات المتحدة في كولومبيا، ذلك لما حولت دعمها الكبير من تركيا إلى كولومبيا عام 1999م، لكن هذه المرة دعمت رجال العصابات حتى صاروا جيشا الأمر الذي أدى إلى تهجير المدنيين بالقوة[2]، وقد كانت الأعداد رهيبة، وفي المقابل تمام وعلى وجه المقارنة صنع الإعلام الأمريكي من الرئيس العراقي الراحل صدام حسين وجه الإرهاب في العالم، لما اتهمه بممارسة عمليات واسعة من التهجير من مناطق إلى مناطق أخرى داخل العراق، قد بلغت المليون نسمة، وقد استدل على ذلك تشومسكي من مقال لجريدة نيويورك تايمز كان عنوانه "العراقيون المقتلعون من أرضهم يرون في الحرب سبيلا إلى مواطنهم المفقودة"، وهو ما لم يتم التطرق إليه بالنسبة للأكراد الأتراك أو الكولومبيون المهجرون.[3]

وكأن الأوائل من أكراد وكولومبيين لم يهجروا ولم يقتلوا بينما الآخرين من عراقيين هجروا وقتلوا هم وحدهم في العالم، والأغرب من ذلك أن الأعداد من الأكراد الأتراك والكولومبيين كانوا أضعاف العراقيين ولكن غمهم الإعلام الأمريكي أيما غم، والسبب

---

[1] تشومسكي، نعوم: الهيمنة أم البقاء، تر: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2004، ص 64.

[2] المرجع نفسه، ص 64.

[3] المرجع نفسه، ص ص 64،65

بسيط وواضح وهو أن المصالح الأمريكية في النموذجين مختلفة، فالدولتين الأوليتين حافظتا على المصالح الأمريكية بينما العراق التي كانت في فترة وجيزة أحد أهم الشركاء الاستراتيجيين في الشرق الأوسط، خصوصا في فترة الحرب العراقية الإيرانية أو حرب الخليج الأولى أين كانت الولايات المتحدة تدعم الطرف العراقي ممثلا بالضبط في الرئيس صدام حسين.

لذلك فالقضية قضية مصالح لا غير، وبالتالي فما قاله الرئيس الأمريكي نيكسون صحيح، وقد تجسد تماما في هذا المثال، وربما نؤكد البراغماتية الأمريكية الخالصة هنا أيضا ومن نفس المصدر الذي استشهدنا منه سابقا (أشياء لن تسمع بها أبدا...) لكن هذه المرة كان الحوار الذي جرى في 10 نيسان(أبريل) 2009م مع مجلة "طهران تايمز" حيث عرض تشومسكي لرأي هنري كيسنجر من حواره مع صحيفة واشنطن بوست عن إيران وبرنامجها النووي، حيث كان كيسنجر أحد أهم الداعمين لمشروع إيران النووي في السبعينات، وقد قال في هذا الحوار عن إيران: "(كانوا دولة حليفة) لهذا هم بحاجة إلى الطاقة النووية. لم الآن فهم ليسوا حلفاء لذا لم يبقى هناك حاجة لذلك." [1]

وربما يقودنا هذا إلى تفسير الكثير من المواقف الأمريكية المخزية في العالم، لعل أبرزها موقفها من القضية الفلسطينية، حيث يروج الآن في وسائل الإعلام العالمية الكبرى التي هي تحت سيطرة أمريكية طبعا أنواع التبريرات للحرب الإسرائيلية الجارية على فلسطين بالعموم وعلى قطاع غزة خصوصا، والكل يعلم أن إسرائيل شريك استراتيجي جد مهم للولايات المتحدة بما أن كبريات الشركات في العالم وكبار رجال الأعمال هم يهود.

ويقدم لنا تشومسكي دليلا على ذلك، فالعلاقة الوطيدة التي تربط الولايات المتحدة مع إسرائيل جعلها حليف وشريك استراتيجي قوي في منطقة الشرق الأوسط، والكل يعلم أن كبريات الشركات الأمريكية هي تحت سيطرة اليهود، وبالتالي فالعلاقة هنا هي علاقة مصالح لا غير.

يبرر تشومسكي ذلك بالاعتداءات الحربية الهمجية التي تقودها إسرائيل ضد الفلسطينيين، حيث وصل الأمر بها إلى الاعتداء على كل من يحتضن اللاجئين

2 أنظر: تشومسكي، نعوم: أشياء لن تسمع بها أبدا...، (م، س، ذ)، ص 20.

الفلسطينيين الفارين من الموت المحتوم، كما حدث في قصف إسرائيل للاجئين الفلسطينيين في تونس ما أدى إلى وفاة 20 تونسي،و 55 فلسطيني.[1]

ما يظهر من هذا المثال هو أن الولايات المتحدة لديها مفهوم نمطي لمصطلح الإرهاب، فمهما كانت أفعال الدول والحكومات لا تمس بشكل مباشر أو غير مباشر المصالح الأمريكية، فهذا لا يسمى إرهابا، ومهما تعرضت الشعوب وحتى الأفراد إلى الأعمال الإرهابية والوحشية ولم تكن تراعي المصالح الأمريكية، أو ليس لها الموارد التي تجامل بها الوليات المتحدة الأمريكية، فهذا لا يعنيها كدولة نصبت نفسها حافظة للسلام العالمي، بل يتعدى الأمر ذلك فمهما اقترف حلفاؤها المباشرون من جرائم إرهابية شنيعة، فيعد هذا حربا ضد الإرهاب.

ويمكننا تدعيم موقف تشومسكي هذا برأي آخر له، حيث أكد أنه عام 1995م لقي 187 فلسطيني حتفه على يد قوات الدفاع الإسرائيلي التي تحمل عبء حماية المستوطنات، وقد دافع الفلسطينيون عن أنفسهم جراء حالات الزحف الإسرائيلي، ما أدى إلى إصابات في الطرفين، فبلغ عدد القتلى 124 إسرائيلي، و204 شهيد فلسطيني، وقد أكدت التقارير الإعلامية أن إسرائيل تقاتل الإرهابيين الفلسطينيين.[2]

الذي يظهر من كل هذا أن الفلسطينيين وهم يدافعون عن أنفسهم من حالات الاستبداد التي كانوا يعيشونها، وحالات التهجير وهدم بيوتهم بالقوة هم الإرهابيون، وإرهاب الدولة الممارس في حقهم من طرف إسرائيل، يسمى حربا ضد الإرهاب.

كما واصل تشومسكي طرحه لهذه المسألة بإسهاب لما أورد لنا أن التقارير السياسية أكدت أن هناك مجموعة أصولية إسلامية هي حركة حماس، وهي حسب تشومسكي حركة ضد الإرهاب اليهودي الإسرائيلي، قد اقترحت على إسرائيل مفاوضات هدفها إبعاد المدنيين من دائرة الحرب، لكن رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين رفض ذلك بحجة أن حماس هي عدو السلام، والطريقة الوحيدة للتعامل معها هي حرب الإبادة[3].

ومواصلة لموقف تشومسكي السابق، فإن تونس حسب رأيه تعد أحد الحلفاء المقربين للولايات المتحدة، ومع ذلك لم تحرك الولايات المتحدة ساكنة حول هذا القصف والاستهلاك الصارخ لأمن وحرية الأراضي التونسية، بل على العكس التام فقد

---

[1] CHOMSKY, Noam: Pirates and Emperors Old and New, South End Press, USA, 2002, 40.

[2] CHOMSKY, Noam : POWERS AND PROSPECTS, Pluto Press, London, 1996, P, 232.

[3] CHOMSKY, Noam: Pirates and Emperors Old and New, Ibid, P, 43.

رحبت الإدارة السياسية للولايات المتحدة بهذا القصف، على لسان وزير الخارجية الأمريكي آن ذاك "شولتس" الذي أكد في اتصال هاتفي أن القصف هذا يعتبر "ردا شرعيا على الهجمات الإرهابية" وأن الرئيس وآخرون يكنون الكثير من التعاطف للعمل الذي قامت به إسرائيل، والمقصود بالإرهاب هنا الفلسطينيون[1].

وفي الحقيقة هذا شيء معلوم لدينا فالكل يعلم أن الولايات المتحدة الأمريكية لها شريك استراتيجي في الشرق الأوسط وهي إسرائيل، ونتيجة المصالح الكبرى للولايات المتحدة مع هذا الشريك فهي دائمة الوقوف إلى جانبه وفي كل الحالات.

وبالتالي فمن يقذف حجرا أو طوبا أو يرمي رصاصة دفاعا عن نفسه يسمى إرهابيا، ومن يغتصب أرض وعرض مجتمعات بأكملها ولا يعارض المصالح الأمريكية يسمى حافظا للسلام، ذلك أن أعداء الثورات العادلة هم من ورثوا مجتمعاتنا المعاصرة هذه الأفكار، فهم من حاولوا أدلجة العلاقة بين الثورة العادلة والإرهاب، ضاربين عقول العالم بتلاعب في الألفاظ والمصطلحات، حتى أصبحت أي ثورة ضد أي قوة مغتصبة إرهابا. [2]

ولم يستعص على الكثير من شعوب العالم المختلفة فَهْم هذا الترويج الخاطئ حول الثورة والأخلاق، ونحن نجد اليوم الكثير من الآراء التي دفعت بالسياسة الأمريكية في هذا العصر إلى انهيار الأخلاق، ويمكن أن ننشر هنا لبعض الآراء، حيث وجدنا في شبكة كتابات وهو المركز الخبري لشبكة الإعلام العراقي مقال لحامد شهاب حول "الولايات المتحدة.. وأزمة الأنبار" نفس آراء تشومسكي السياسية حول الدور السيئ الذي أضحت تقوم به الولايات المتحدة، المقال نشر في 22 أيار 2014م. حيث يرى حامد شهاب أن الولايات المتحدة عمدت إلى خلق حالة من الخلط الشديد بين "الإرهاب" وأنواع "المقاومة" الوطنية. [3] بمعنى أنها تسعى للمحافظة على مصالحها بأي وسيلة تكون ناجحة حين ذاك، فترمي أي بريء مدافع عن نفسه بأي تهمة لاستمرار مصالحها، وهذا معيار براغماتي خالص، وربما يكون معيار المرونة والمراجعة هو هذا المعيار الذي نتحدث عنه،

---

[1] Ibid, P, 43.

[2] خليل، خليل أحمد: السارترية تهافت الأخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط.2، 1982، ص 82.

[3] http://www.kitabat.com/ar/page/22/05/2014/28377/.html

والتدهور-الأخلاقيالولايات-المتحدة-وأزمة-الانبار والإنحطاط-القيمي. تم الاطلاع على الموقع يوم: 2015/12/23

وبالتالي فقد عرفت البشرية على هذا النحو تراجعا رهيبا في الجانب الخلقي رغم ما وصلت إليه من تطور، بمعنى أننا عدنا لقانون الطبيعة، قانون الغاب حيث القوي فيه يأكل الضعيف.

الببليوغرافية:

القرآن الكريم (برواية حفص)

المصادر باللغة العربية:

1. تشومسكي، نعوم: أشياء لن تسمع بها أبدا...، تر: أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، د. ط (دون طبعة)، 2010.
2. ـــــــــــ : السيطرة على الإعلام، تر: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.
3. ـــــــــــ : الهيمنة أم البقاء، تر: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2004.

المصادر باللغة الانجليزية:

1. CHOMSKY, Noam: Pirates and Emperors Old and New, South End Press, USA, 2002.
2. ________________ : POWERS AND PROSPECTS, Pluto Press, London, 1996

المراجع:

1. الجوجري، عادل: برنارد لويس سياف الشرق الأوسط ومهندس سايكس بيكو 2، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة.
2. المباركفوري، صفي الرحمن: الرحيق المختوم، إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 2001.
3. خليل، خليل أحمد: السارترية تهافت الأخلاق والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط.2، 1982.
4. روا، أوليفيه: تجربة الاسلام السياسي، تر: نصير مروة، دار الساقي، بيروت، ط.2، 1996.

المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور: لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، طبعة جديدة، 1981.
2. أحمد، أبي الحسين، بن فارس، بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج1، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1399هـ 1979م.
3. أندريه، لالاند،: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثانية، 2001.
4. جميل صليبا،: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبنانية، بيروت-لبنان، د. ط (دون طبعة)، 1982.
5. محمد، مجد الدين، بن يعقوب، الفيروزآبادي: القاموس المحيط، إش: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت –لبنان، ط.8، 2005.

المواقع الإلكترونية:

1. ar.m.wikipedia.org/wiki/مساعدات_دولية_لطرفا_القتال_في_الحرب_بين_ايران_والعراق تم الاطلاع على الموقع يوم: 2015/12/23.
2. http://www.kitabat.com/ar/page/22/05/2014/28377/الولايات-المتحدة-وأزمة-الانبار-والتدهور-الأخلاقي-والإنحطاط-القيمي.html تم الاطلاع على الموقع يوم: 2015/12/23

الابستيمولوجيا الباشلارية وأسسها المعرفية

غريسي شريط*[1]، إشراف: أد. الحسين الزاوي[2]

1. طاب دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

2. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/08 **تاريخ القبول: 2018/06/23** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

يتناول هذا المقال الدور الذي لعبته الابستمولوجيا الباشلارية في تشكيل الأسس الفلسفية للفيزياء المعاصرة . تلك الابستمولوجيا التي جاءت بنسق جديد يمهد لمرحلة معرفية جديدة ويتجاوز بذلك الأنساق الفلسفية التقليدية. حيث ألقى باشلار الضوء على العلاقة بين الفلسفة والمعرفة العلمية والتي تظهر أنها غير قابلة للانفصال تحت أي شرط من الشروط. و ما يميز فلسفته أنها توضح التداخل بين التجربة والعقل من خلال المراحل المنطقية التي تسلكها الاكتشافات العلمية. كما أنها تمهد أيضا الطريق أمام العقلانية المطبقة، حيث تتميز هذه الأخيرة بمنهجها الديالكتيكي المخالف في مضمونه للديالكيك التقليدي. وما تعرف به فلسفة باشلار أنها ظهرت في فترة شهدت فيها الفلسفة تراجعا كبيرا بينما بلغت المعرفة العلمية أسمى مستويات التطور. وعندما يأخذ باشلار بعين الاعتبار تلك التحولات الجذرية في الفيزياء المعاصرة فإنه يعطي ميلادا جديدا للابستمولوجيا وبالتالي للفلسفة المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الابستمولوجيا ، باشلار، العقلانية المطبقة، التجربة، العقل، المعرفة العلمية، القطيعة الابستمولوجية.

Abstract :

The following essay deals with the role which is played by Bachelard's epistemology in forming the philosophical basis for the modern physics. This epistemology brought a new system that had paved the way for a new phase in knowledge. Through this system Bachelard exceeded the classical philosophical systems; he shed light on the old relationship between philosophy and scientific knowledge which seems to be inseparable under any condition. What characterizes Bachelard's philosophy is the fact that it clarifies the interference between experience and mind through the logical steps that are applied by the scientific discoveries.

* عضو بمختبر الأبعاد القيمية للتحوّلات الفكرية والسياسية بالجزائر - جامعة وهران2

Bachelard also paved the way for applied rationalism. This latter has its own dialectical method which is opposed in his content to the classical one. What can be assigned to Bachelard's philosophy is the fact that it emerged in a stage where philosophy witnessed a massive recession, when scientific knowledge was at its highest level. By taking in consideration the radical changes in modern physics, Bachelard gives new birth to epistemology and therefore to modern philosophy.

Keywords: Epistemology, Bachelard, applied rationalism, experience, mind, scientific knowledge, epistemological rupture.

مقدمة:

عرف تاريخ الفلسفة أعلاما أحدثوا ثورات فكرية تجاوزت ما يفصل المذهب المثالي عن المادي. وبعيدا عن الركود الذي يفرضه الانغلاق والانتماء المذهبي. مثَّلَ باشلار محطة مضيئة، أسَّسَ لطرح فلسفي جديد أكثر تفتحاً، فيه عكس مستوى الثورة العلمية للعصر الحديث، لاسيما في مجال الفيزياء، بعد ظهور النظرية النسبية واكتشاف الذرة.

فهل تمكن بالفعل من التأسيس لمشروع إبستمولوجي يستوعب كل التيارات الفكرية مع اختلاف مجالاتها المعرفية وآلياتها المنهجية؟

مع العودة إلى مصدرين له، باعتبارهما مادة علمية لموضوع البحث، زاد الفضول بطرح تساؤلات فرعية، قد تفضي محاولة إيجاد أجوبة مقنعة عنها إلى تسليط الضوء على ما يعرف في الإبستمولوجية الجديدة بالحالة العلمية الرابعة أو إكمال العقل العلمي. وإلى جانب كتابي "فلسفة الرفض" و"الفكر العلمي الجديد"، يعدُّ مؤلف "برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم لـ" حسن شعبان" من أهم المراجع العربية.

لقد اعتمد باشلار (Gaston Bachelard) (1884م-1961م) في فلسفته العلمية الجديدة، على المناهج الفلسفية السابقة، وخصوصا الفلسفة المثالية، ويمثّل كانط (Kant) (1724م-1804م) المصدرَ الأول لفلسفته، كما كان "ليون برونشفيك" (1879م-1944م) فيلسوف مثالي، منهلاً آخر لـ باشلار، وقد جاء الفيلسوف على قدم المثالية الكانطية، "وفي نفس الوقت فإن برونشفيك قد تأثر بالمذهب الوضعي تأثرا قويا، وهو يعين موقفا من العلوم الطبيعية هو القول في شأنها بالإتجاه الرياضي، والقول بأن كل العلم أمر اصطلاح، وفي كلا الموقفين يأخذ بالشكل المتطرف فيهما، ويرى أن علم الرياضيات هو أعلى درجة وصل إليها الفكر الإنساني"[1]، وبهذا يتعزز الفكر الكانطي،

---

[1] إ.م بوشنيسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص120

فمعارفنا تتكون بقدر معرفتنا للعالم، وما الفلسفة في فهمه سوى ذلك النشاط العقلي في حالة الوعي الكامل لنفسه.

وبرجوعه إلى الفلسفات القديمة، وخصوصا العصر اليوناني، يجعل من الفيثاغوريين المؤسسين للعلم العقلاني، ويرى في أرسطو أنه النكبة التي أرجعت العقل إلى مرحلته الأولى، حيث تأخرت أوربا في تقدمها العلمي عشرين قرنا، ولم يعد للعلم نفسه الجديد إلا بظهور ديكارت حينما أعاد للرياضيات مكانتها الأساسية في الوصول إلى اليقين المعرفي.

ومن هنا، لم تكن بداية باشلار في فلسفته العلمية الجديدة، على أنقاض الفلسفة القديمة، وإنما أرادها موقفا فلسفيا جديدا، يتناسب والثورة العلمية المتزامنة له، حيث بدأت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، وقد تميزت فلسفته من خلال منهجه وفي عديد كتبه بـ"النزعة العقلية التطبيقية".

إن تحديد مفهوم الإبستيمولوجيا (Epistémologie) تحتمه علينا الضرورة البحثية، فهذا "اللفظ الإفرنجي مشتق من المقطعين اليونانيين (Epistème) و(Logos) بمعنى علم، وإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها".[1]

إذاً، فلا فرق بين المعنى الاصطلاحي الذي سنذكره فيما بعد، والمعنى اللغوي، ولكن هناك معنى أشمل لنظرية المعرفة، بما أنها تبحث في مجال المعرفة الإنسانية بصفة عامة، فهي تتناول مصدر المعرفة الإنسانية، وهل بإمكان الإنسان أن يصل إلى معرفة الحقيقة، وبأي الطرق يمكنه أن يعرف. هذه كلها إشكاليات تودّ نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا الإحاطة بها والإجابة عنها.

أما التعريف الإصطلاحي، فقد ورد في معجم لالاند، (Lalande)، قائلاً: "هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، وقيمتها ومداها الموضوعي".[2]

إلا أننا نجد حول تحديد مفهوم الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة، جدلا كبيرا، حول ما إذا كان لهما المدلول نفسه، أم هناك فرق بينهما، إذ نجد من يجعل لنظرية المعرفة مدلولا أشمل، وفي المقابل يقلص مدلول الإبستيمولوجيا، ويجعل منه أكثر خصوصية.

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للنشر وللطباعة والنشر التوزيع، القاهرة مصر ، 1997 ص14.

[2] موسوعة لالاند،ج1، ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1996م، ص 357

بحيث "أن الإبستيمولوجيا ليست نظرية المعرفة التقليدية، فنظرية المعرفة، كما يدل عليها اسمها، تهتم بجميع أنواع المعارف دون تخصيص، أو على الأصح، بقدرتنا العارفة مهما كان الموضوع المعروف، في حين أن الإبستيمولوجيا تتعرض لنوع خاص من المعارف هو المعرفة العلمية، ولكن الأمر ليس بهذه البساطة ولا بهذا الوضوح، خصوصا إذا علمنا أن اشتقاق لفظ إبستيمولوجيا يرجعنا إلى نظرية المعرفة. فالإبستيمولوجيا تعني المعرفة ثم إن هذا التمييز لا يبقى له كبير أهمية عند من لا يعترفون إلا بنوع واحد من المعارف هو المعرفة العلمية".[1]

لكن عندما نقرأ إبستيمولوجيا باشلار، نجد أنها أتت في وقت، كانت فيه المذاهب الفلسفية الكبرى تراوح مكانها، بحيث أنها كانت "تكرارية ترددية تدافع عن مبادئ فلسفية وضعتها مذاهب كبرى وجدت قبل هذا التاريخ. فعندما يتحدث باشلار عن ديكارت وكانط أو عن وضعية كونت فإنه يعرف قطعا أن الفلسفات الفرنسية المعاصرة ترجع إلى هذه التيارات الفلسفية وتأخذ منها".[2]

وفي خضم التطور العلمي المعاصر، جاءت إبستيمولوجيا باشلار، والتي أعطت للفلسفة متسعا للبحث في ميدان أكثر دقة وأكثر إنتاجية معرفية، ثم إن "بعض هذه المسائل قد أثيرت في ميدان العلم ذاته -ميدان الميكروفيزياء- حينما لاحظ العلماء المختصون في الفيزياء الذرية أن طريقة القياس وأدواته تتداخل تداخلا لا يمكن التخلص منه، وبالتالي لا يمكن التغاضي عن تأثيره في النتائج المحصل عليها، مما يجعلها احتمالية لا حتمية، يختلط فيها الذاتي بالموضوعي إلى حد كبير. وتلك إحدى القضايا الرئيسية التي تهتم بها نظرية المعرفة الحديثة".[3]

إذن، يعتبر النسق الفلسفي الجديد لدى فيلسوفنا باشلار، نقديا بامتياز، حيث قام بالتموضع البيني، الاتجاه الصوري من جهة، وفي المقابل، الفلسفة الوضعية، وهذا التوسط هو الذي أمدّ فلسفته بالمتانة والقوة والتميز، بحيث يعدّ الفيلسوف المجدد، بعد أن حكم قبله على الفلسفة بالنهاية، وكأن التطور الحاصل في المجال العلمي، يرى في المبادئ القبلية الثابتة عدم الجدوى، وهذا على غرار فاعلية العلم التجريبي، وإن كان أصحاب التوجه العقلي في تلك المرحلة لا يزالون يرون أن الفكر الإنساني بتلك البنية

---

[1] عبد السلام عبد العالي، سالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، مطبعة سيو الدار البيضاء المغرب، (د ط)ص12.

[2] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، المغرب، (ط 02) 1984،ص 28

[3] نقلا عن حسن شعبان، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم، دار التنوير لبنان (ط 01) 1993، ص 125

الكاملة والمقولات الثابتة، له ما يؤهله للنظر في الواقع، وعلى هذا كانت فلسفة باشلار هي الجامع بين الرؤى المختلفة، وبرؤية مغايرة تماما لما هو قائم ومعمول به، "فالعقل الإنساني في نظر باشلار بنية لها تاريخ، وتاريخها في تطور معارفها، إن بنيتنا العقلية تنتج المعارف، ولكنها تخضع لتأثير تطور هذه المعارف، فتعرف هي ذاتها تطورا. إن العقل لا ينتج العلم فحسب، ولكنه فضلا عن ذلك، يتعلم العلم".[1]

ولقد وضع باشلار فلسفته للنظر في مسائل العلم الجديدة، وحل مشاكلها، وفي حالة العجز عن تخطي العقبات الإبستيمولوجية، فإنها تحاول إيجاد حلول لتجاوز العقبات، والتأسيس لنظريات أخرى هي أكثر فاعلية ومطابقة للواقع.

ومن هنا، تجدنا نذهب إلى معالجة المسألة الإبستيمولوجية في عالم الفيزياء المعاصرة، وذلك على إثر الثورة الجديدة، التي أحدثت نظرية النسبية وكيف أثرت من قريب أو من بعيد على الفكر الفلسفي، حتى جعلت من باشلار يريد أن يضع منهجا فلسفيا جديدا يتوافق مع الجديد في عالم الفيزياء، فكيف أثر التطور الحاصل في الفيزياء على فلسفة باشلار العلمية؟.

1. النظرية النسبية:

إن نظرية النسبية هي عبارة عن قلب حقيقي في مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية، فلقد هدمت المبادئ الفيزيائية القديمة، وأقامت ثورة على اليقين المطلق. فليس ثمة شيء واحد يمكن أن نحدد به أشياء كالزمان، والمسافة والسرعة، وأول شيء ظهر في تناقض القواعد القديمة الفيزيائية هو السرعة الضوئية وتأثير "الأثير" عليه، ولكن هذه التجربة صنفت على أنها تجربة فاشلة، حيث قام بها ميكلسون (Michelson) (1852م-1931م) سنة 1881م، وأثبت فشلها، ثم أعيدت مع العالم نفسه وصديقه مورلي (Morly) سنة 1887م، وكانت سلبية، إذ صنفت هذه المسألة على أنها "لا تخضع لتقنيات ومعايير وضوابط العلم النيوتني".[2]

ومن هنا، بدأت زعزعة المفاهيم النيوتنية، وكما هو معلوم عند فشل نظرية ما، فإن العلماء يحاولون أن يجدوا تفسيرا للفشل القائم، ومحاولة تفسير الظاهرة الفيزيائية الجديدة، حسب الوسائل الموجودة والمتاحة في تلك اللحظة، لكن كل التجارب باءت بالفشل وهذا من سنة 1887م-إلى 1905م.

[1] حسن شعبان، برونشفيك وباشلار، بين الفلسفة والعلم، المرجع السابق، ص129

[2] عبد السلام عبد العالي، سالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، المرجع السابق ص154.

غير أن الحل كان مع كتابة آنشتين لكتابه المتعلق بالنسبية، وعلى إثر هذا الكتاب كان الهدم النهائي للمفاهيم النيتونية تماما و"أعلن آنشتين أن ما تعنيه تجربة "ميكلسون" و"مورلي" هو سرعة الضوء سرعة قصوى بالنسبة لسرعة الأجسام المادية، وأن هذا يعني عدم خضوعها لقانون السُّرعة الذي كان يعرفه النسق الفيزيائي النيتوني، وقد عبر آنشتين عن ذلك في قاعدتين:

1. ليس هناك امتياز لأي من النظم المرجعية الغاليلية.
2. سرعة الضوء واحدة بالنسبة لكل النظم المرجعية الغاليلية".[1]

إذن الثورة الفيزيائية التي أحدثتها النسبية، ستكتمل فيما بعد مع نظرية الكوانتم، فآنشتين بنظريته هذه قام بهدم مفاهيم عن المادة كانت تعتبر من القواعد التي لا يمكن بأي حال من الأحوال التزحزح عنها، وخاصة في مميزات المادة، باعتبارها جسما صلبا له خصوصية التمدد، وبنيته المتصلة.

وعملت كذلك على تقليص وهم الاتصال في الزمان والمكان وما يتعلق بالسرعة، أما نظرية كوانتم فقامت هي الأخرى على دحض النظرية القائلة بأن المادة وفي حركتها المنتظمة تمكن العالم أن يتنبأ بالظواهر تنبأ دقيقا.

وكانت البداية مع عالم فرنسي وهو جان بران (J.Prrin) (1870-1942)، قال: "بأن السيالات تتكون من جسيمات صغيرة جدا، أو ذرات ذات حركة مستمرة...وبهذا تأسست الذرة تأسيسا كيمياويا ثم فيزيائيا، وأثبتت الطابع الانفصالي في المادة".[2] وقد بدأ انهيار المفهوم السائد في الفيزياء الكلاسيكية، أن الذرة جزء لا يمكن تجزئته، وفي سنة 1900م جاء العالم الفيزيائي ماكس بلانك (Max plank) باكتشاف جريء حيث رأي في الطاقة أنها مثيلة للمادة والكهرباء، ومن هنا عرفت الفيزياء الكلاسيكية مشكلة في عالمها، زادت من هول الأزمة القائمة، في مجال الأشعة تسمى بـ"الكارثة فوق البنفسجية" وهذا ما جعل العلماء في حيرة من أمرهم، وأصبح من الضروري إيجاد حل لهاته المشكلة، فهي تهدم قانونا أساسيا في الفيزياء الكلاسيكية، وهو قانون الحتمية.

---

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق ص 21.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، المرجع السابق، ص187

قام العلماء بعمل دؤوب وجهد جهيد، حتى توصل ماكس بلانك إلى نظرية فحواها، أن "هذا الكوانتم الذي استحدثه هو الوحدة الأولية للضوء والطاقة، يناظر الذرة بوصفها الوحدة الأولية للمادة، وبهذا غزى المنظور الذري الضوء تحت قيادة بلانك".[1]

ولقد نشأ على إثر هذا الاكتشاف المثير، في عالم الميكروفيزياء، وبالضبط تحديد ماهية الضوء هل هو عبارة عن جسيمات أم موجات، جدل واسع أفضى فيما بعد إلى نظرية تكاملية.

وهنا يصبح لزاما علينا أن نشير إلى عالم وفيلسوف، يعتبر من الأوائل الذين تكلموا عن الذرة في مجالها الفلسفي وقاموا بتجارب عديدة وهو هيزنبرج (Heiseberg) فقد أضاف "مبدأ التحديد" أو عدم اليقين إلى نظرية الكوانتم وخلاصة ذلك المبدأ...إنه من العسير أن تحدد موضع الإلكترون في كل لحظة زمنية متتالية لأنه عندما نضبط قياس المكان يضيع منا الزمان ولذا فإنه لا يمكن التنبؤ بالحركة المقبلة للإلكترون".[2]

بدأ الهدم لمبدأ الحتمية (Déterminisme) ليحل مكانه مبدأ اللاحتمية (Indéterminisme)، وخصوصا في هذه النظرية الأخيرة، فقد ظهر معها مفهوم الإحتمال (Probabilité).

وعلى هذا بنى باشلار الفلسفة العلمية، فيرى في ثنائية العقل والتجربة، تجسيدا لفلسفته، فما عرفته الميكروفيزياء في وقته من قطع أشواط جدية، في مجال الذرة، انعكس هذا على فلسفته مما جعله يوجه دراسته بالنقد لفلسفات الديالكتيك، ووجد أن الأضداد المتصارعة والمتناقضة، يمكن أن تصبح تركيبا، تكتمل به الحركة الفكرية لتواكب التطور المتسارع في مجال علم الفيزياء.

وقد أسس فلسفة الرفض على هذا المنطلق في كتابه "فلسفة الرفض" (La Philosophie Du Non) قال: "نرى أن القطيعة المعلومية (الإبستيمولوجيا) هي البرهان على أن كلا من المذهبين الفلسفيين اللذين رمزنا إليهما بكلمتي تجريبية وعقلانية، هي المكمل الفعلي للآخر، كلاهما متمم للأخر. فالإفتكار علميا معناه التموضع في الحقل المعلومي الوسيط بين النظرية والممارسة، بين الرياضيات والإختبار. ومعرفة قانون طبيعي علميا معناه معرفته في وقت واحد كظاهر وجوهر/كشيء بذاته".[3]

---

[1] يمنى ظريف خولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، 2000 (د ط)، ص 178

[2] حسن شعبان، برونشيفك وباشلار، بين الفلسفة والعلم، المرجع السابق، ص88

[3] غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، لبنان، (ط 01)، 1985، ص09

إنَّ التكاملية في فلسفة باشلار جاءت على إثر التغير الجذري في أسس الفيزياء الكلاسيكية، والتي تجاوبت معه فلسفة باشلار العلمية، وبنيت على أساس الفكرة المجملة، وهي في حالة سيرورة دائمة، بحيث تحتاج منا إلى مراجعة مستمرة، وهذا الطرح عرف بالنسبة إلى الفلسفة بكليتها وسمي بالتحسين المستمر للفكر، وإن كانت هذه الأفكار تعتبر مقولات قبلية مسلم بها مسبقا، فإن باشلار يرى في العلم كمنظومة، عليه أن يبقى دائما في حالة تقبل للأفكار الجديدة، إن ثبتت صحتها وسلامتها، وإن كانت في تعارض مع الوضع القائم للعلم.

تقوم فلسفة باشلار العلمية، على نقد الوقائع العلمية، وترى أن ليس في الفكر العلمي نسقا نهائيا، والمعرفة تعرف الحركة عبر الزمان، فهي عملية تطور وتقدم متصل، والمعرفة عنده لا تأتي من العدم، وإنما هي محصلة لمعارف سابقة، إذن النتائج تكون في المعرفة الجديدة أكثر تطورا. وقد اهتم في فلسفته بجانب النقد والخطأ في العلم، فهذا المفهوم يراه أساسيا فيها، ولا توجد المعرفة العلمية إلا من الخطأ، فكل ما تتعرض له النظرية العلمية من نقد، هو الذي يشكل في الأخير الصورة الحقيقية للفكرة المطابقة للواقع، وهذه الطريقة هي الفعالة في دحض اللاعلم، حيث يقول "باشلار": «تخرج المعرفة من الجهالة كما يخرج النور من الظلمة»[1].

وعلى هذا خالف باشلار في (إبستيمولوجياه) نظرية المعرفة، فهي تهتم بالنشاط الفكري بصفة شاملة، غير أن باشلار في نظريته هذه يبحث في مسائل الفيزياء فقط، وهذا العمل يقوم به فيلسوف يتتبع نشاط العلم.

وفي مقارنة باشلار بين ما جاء به نيوتن وآنشتين، يرى أن هناك فرقا شاسعا في نظريتيهما الفيزيائية، فقد ارتكز نيوتن في تأسيس فيزيائه على أسس ثلاثة، هي: «الزمان المطلق، والمكان المطلق، والحركة المطلقة، وذلك في مقابل، الزمان النسبي، والمكان النسبي، والحركة النسبية».[2]

فالمنظومة المعرفية النيوتنية حسب باشلار، والتي وضعت من خلالها قوانين الحركة، ووضعت قياسات في حركة الأفلاك أكثر دقة، تمثل نسقا في العلم الفيزيائي لم يضع

[1] غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، المصدر السابق، ص: 11.

[2] السيد نفادي، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، دار التنوير، بيروت لبنان، د.ط، ص83 .

آنشتين نظريته النسبية. على أساسه «ولذا لا يصح القول بدقة ان العالم (النيوتني) يضمر سلفا عالم (آنشتين) في خطوطه الكبرى»[1].

إذن الانتقال من النسق النيوتيني في علم الفلك أو الفيزياء، ليس في أننا ضاعفنا معارفنا تجاه النظريات الأولى، ولا بالتصحيح الجزئي، بل هو قفز كامل متعال، من المنظومة التي أثبتت عدم نجاعتها إلى أخرى أكثر فاعلية ومواكبة للواقع.

لم تكن نظرية النسبية في انطلاقها تبحث في الماكرو فيزياء، ولم يكن مجال بحثها علم الفلك، بل بدأت بالبحث في الميكرو فيزياء من أجل تبسيط المركب وتجزئته.

ولذا جاءت النسبية بعد الثورة الأولى التي قادها نيوتن، حيث أن تصوراته كانت في معزل عن التجربة، وقد اعتبرت القوانين العلمية أنها هي وليدة عبقرية العقل، وقد بنى نظريته كما ذكرنا سلفا على تصورات مطلقة ولا تحتكم إلى التجربة. «ومن هنا يمكننا أن نفهم معنى الثورة الفيزيائية التي جاءت بها الكوانتم والنسبية، فالقانون العلمي لا هو نتاج للعقل ولا هو موجود في الطبيعة بل هو محصلة للتفاعل بينهما»[2].

وإذا كانت الفلسفة الباشلارية بأكملها هي عبارة عن تجاوز للفلسفة التقليدية، فهذا بالطبع ينعكس على تصور المكان عنده، فالمكان عرف عند الأقدمين بأنه مسطح ذو أبعاد ثلاثة، وقد بنيت الهندسة الاقليدية على أساسه ذلك، لكن مع الهندسة الاقليدية عرف المفهوم تجاوزا وأعطي مفاهيم متعددة، وهذا ما توطئه النظرية النسبية كذلك، فالمكان بهذا المعنى ليس مفهوما قبليا معطى مسبقا وإنما يتم بناؤه في اللحظة، وقد أشار باشلار في فلسفة العلمية لذلك إذ يقول «إننا لا نجد المكان بل يلزمنا بناؤه»[3].

وهذا المكان الذي يريد باشلار بناءه، يأتي من فلسفته النقدية للفلسفات القديمة، فالفيلسوف الواقعي كما يسميه، يعتقد بالمكان المطلق، والذي يمكن تعيينه تحت شروط تجريبية معينة، لكن في الميكروفيزياء الجديدة عندما نقوم بتجربة من أجل تحديد الجسم، فإننا نشع عليه بالفوتون، في حالة الاصطدام، هنا يتم التحديد نظريا فقط، وهذا الأسلوب يختلف عن ما كان مستعملا من قبل وهو الملامسة، ولكن بعد الاصطدام، يقع الانزياح وهذه حالة تسمى اللامعين، في عملية التجربة الفيزيائية

---

[1] غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط02) ص: 46.

[2] بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم الطبيعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2011، (ط01)، ص: 223.

[3] نقلا غن محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق، ص: 187.

الجديدة، بخلاف ما كان معمولا به في النظرية القديمة، إذ كان يؤخذ البحث في الجسيم في إطار هندسي، والنسبية تراعي جانب الدينامية فيه.

وبما أن باشلار فيلسوف علم، واكب النظرية النسبية في كل ما ذهبت إليه، حتى في تحديده لمفهوم المكان فقد ارتكز على استخلاص بنتيجتين.

«الأولى هي أن المكان لم يعد أساس الخصائص التي يمكن أن تنسب إلى الشيء المادي، لأن هناك اعتبارا أيضا للخصائص الدينامية. والثانية هي أن المكان ليس هو ما نجده كمعطى، بل ما نقوم بتركيبه لأجل القيام بتجارب معينة، فالعالم المعاصر كما يقول باشلار مستعد لفبركة كل شيء بما في ذالك المكان».[1]

وقد اهتم باشلار، كذلك، في فلسفة بمفهوم الزمان، كما بحث في مفهوم المكان ببعديه الفلسفي والعلمي، وهذا كله في ضوء النظرية النسبية، مع أن التصورات الكلاسيكية لمفهوم الزمان، عرفت التلاشي مع الفكر الجديد، إلا انه لمن ضرورة بمكان، أن نبين تلك التصورات الكلاسيكية، وهو أنه ذو بعد واحد، وأن الآنات الزمانية ذات صفة تتابعية، وأن الزمن واحد وهو سيرورة هذا الكون بأكمله في انتظام.

فباشلار كان دائما في حوار مع الفلسفات القديمة، وقد اعتمد نظرية النسبية في نقده للتصورات السابقة حول الزمان، فالنسبية ترى بعدم وجود زمان مطلق، وقد وضع آنشتين في حد ذاته للزمان نظاما مرجعيا، حيث قسم السرعة إلى دنيا وقصوى، فالسرعة الدنيا هي التي لا يمكن للمادة أن تتحول معها إلى طاقة وأما السرعة القصوى هي التي تتحول معها المادة إلى طاقة، وهي سرعة الضوء، إذن على هذا ذهب باشلار في فهمه للزمان، وعالج المسألة من خلال مفهومين، وذلك بقصر الزمان على اللحظة، ومن جهة ثانية الديمومة، والتي يراها باشلار بمنظور سلبي، فنظرته للزمان ليست منفصلة عن المشروع الباشلاري الكامل وإنما هي جزء منه، فهو ينتقد الديمومة بشدة، ويرى في آنشتين أنه المنبه من غفوة الديمومة فقد كان سببا في إيقاظه من سباته، بحيث اعتمد في منهجه أن اللحظة هي الزمن لأنها لحظة ولادة الفكرة الجديدة «وهو يعارض النظرية البرغسونية ويعلن أنه يستفيد من وجهة نظر فيلسوف آخر هو روبنل» Roupnel، وبذلك يكون الاعتماد هنا على دلائل ذات طبيعة فلسفية ومنطقية».[2]

---

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق، ص: 192.

[2] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق، ص: 195.

لقد وقعت رؤية باشلار للزمان بين موقفين، فالأول القائل بالديمومة وهو برغسون، حيث يعبر عن الواقع الحقيقي بالديمومة في الزمان، أما اللحظات فهي متعالية عن الواقع، فالفكر حينما يريد أن يفهم الوقائع، لا يتأتى منه ذلك إلا حينما تكون اللحظات مجزئة، فالتقطيع لآنات الزمان يعد خطأ إذ الزمن لا يمكن أن يدرك إلا في ديمومته، التي لا يدرك معها الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فالديمومة كاملة غير مجزئة، وهنا يستجمع الفكر شتاته ويبدع حسبه.

وأما "روبنل" فيأخذ لحظة الزمن، إذ هي الواقع الحقيقي للزمان، وهي التي تحمل الأحلام ومن خلالها نستعيد الماضي، أما الديمومة فهي عبارة عن لحظات تُكوِنها، كما أن الخط المستقيم يتكون من نقاط لا نهاية لها. ولذا «نسجل هنا مباشرة أن باشلار يسعى إلى التوفيق بين مذهبين فلسفيين أكثر مما يسعى إلى بناء موقف يعكس الواقع الذي تعير عنه التجارب العلمية».[1]

لكن في مفهوم الزمان نجد باشلار يجد الصعوبة في مجاراة الفلسفات الأخرى كأنه أبقى المسألة على ما هي عليه، وهذا يرجع إلى صعوبة التجاوز لديه، في مسألة الزمان، فهو يحاول دائما بناء إبستيمولوجيا على نظرتي النسبية والكوانتم.

2. مفهوم العقلانية التطبيقية:

تموقعت الفلسفة الباشلارية في الوسط، وأخذت على عاتقها نقد الفلسفات الكلاسيكية، فالنزعة الباشلارية، تسمى بالعقلانية التطبيقية (Le Rationalisme appliqué) أو العقلانية العلمية، أو العقلانية الرياضية، فهي تعتبر الفلسفة التوفيقية بين التيارات التقليدية، وأعطت للفلسفة بأكملها، روحا جديدة، لتحيين الفلسفة وجعلها مواكبة للتطور العلمي الحاصل آنذاك، فهي ترفض العقلانية الخالصة، والنزعة الوضعية المتطرفة، إذن هي دمج بين النزعتين، وأوجدت فلسفة علمية جديدة، تجسد اللحظة في بناء الفكرة العلمية، لا تراعي فيها المعطيات التجريبية وإنما هي عبارة عن حوار دائر بين العقل والتجربة، «وهذا الرأي الذي انتهى إليه باشلار ينطلق من إعتباره أن الواقع العلمي ليس عبارة عن أشياء كما هو الشأن في الفكر العلمي الكلاسيكي (قبل باشلار) وإنما أصبح الفكر عند باشلار عبارة عن "بنية" أي عبارة عن تنظيم عقلاني إنشائي».[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص:197.

[2] السيد شعبان حسن، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم، المرجع السابق، ص:189.

أراد باشلار أن يبيّن كيفية بناء المواضيع في نطاق العقلانية التطبيقية، وتدخل التقنيات الاختبارية، وبهذا يبني العالم قانونه على أساس الفرض، ويحوّل إلى قانون علمي فاعل، بكل سهولة بخلاف الملاحظة العامة التي وجدت في الوضعية التجريبية البيكونية، والتي تنطلق فيها المواضيع من معطيات سابقة على أساس آليات المنهج التجريبي.

وعلى هذا، يذهب باشلار إلى أن العقلانية التطبيقية تخالف الوضعية المنطقية والتي ألغت العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات، وأعطت للفلسفة وظيفة تحليل اللغة العلمية، بل جعل الفكر العلمي الجديد مصدره الفيزياء والرياضة والتي يتم من خلالها بناء القانون العلمي، وتطبيقه ولم ينسبها لا إلى الفيزياء التجريبية، ولا إلى المنطق، بل هو توفيق بين المنهج العقلي والواقعي، وهذا نجده صراحة في تساؤل باشلار "ألا يجب عندئذ أن نجد وسيلة ما للتوفيق بين المذهب العقلي والمذهب الواقعي".[1]

ومناقشته للمسألة بأكثر تفصيل، بحيث يبحث عن وسيلة توفيقية، ليجدها في الواقع المركب، وهذا التركيب هو وليد تركيب عقلي فحسب.

هذا الواقع الذي أوجده، هو واقع فرضي، وأصبح ضرورة في المنهج، يجب دحضه، والطريقة الواقعية بهذا الأسلوب تعتبر خطأ، "وهنا يجد الفكر العلمي ذاته في وضع يشابه تقريبا وضعه ساعة مولد حساب اللانهائي الصغر. ونحن حيال اللانهائي الصغر الفيزيائي في حيرة هي حيرتنا التي جابهت الفكر الهندسي في القرن السابع عشر حيال اللانهائي الصغر الرياضي".[2]

وتكمن هذه الحيرة الفيزيائية عند العالم، في الواقع المبني على فرض غير محدد، فإن باشلار يوضحه بهذه الكيفية "ولكن هل من الثابت حقا أن العالم الفيزيائي المعاصر يسوي المفهوم ويثبت موضوع بحثه بالإستناد إلى هذا الأصل الواقعي الغامض؟ ألا يتخذ المفهوم الواقعي بالأحرى ذريعة جدل، صورة عمل ينبغي محوها عاجلا أو آجلا؟".[3]

تعتمد العقلانية التطبيقية إذاً على الجدل، فالإدراك الكامل للموضوع من طرف واحد غير متيسر ولا يمكن أن تتأتى عن طريق التجربة فقط ولا العقل، بل هي عبارة عن تكامل بين العقلي والواقعي.

---

[1] غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، المرجع السابق، ص130.

[2] المرجع نفسه، ص130.

[3] المرجع نفسه، ص13

وعلى إثر هذا يذهب باشلار إلى أن العقلية العلمية، في حقيقتها تتميز بالمرونة من أجل أن تواكب الحركة العلمية في حد ذاتها، وذلك أن الفكر العلمي الجديد، له خصوصية تخطي عقبات الخطأ، والفكر العلمي الجديد بهذا التميز هو عبارة عن تجربة إنسانية، والإلتفات لأخطاء العلم في تاريخه، أمر جدير بالاهتمام، ثم على فيلسوف العلم أن يبدع لغة، تبين خصوصية الفكر العلمي الجديد والمعاصر وحركيته. "وعليه أيضا أن يحترم هذا الازدواج الغريب الذي يطلب الإعراب عن كل فكر علمي بلغة واقعية ولغة عقلية معا".[1]

ومع هذا، فإن باشلار يذهب إلى أن هناك تلوث في الفكر بصفة عامة، فعلى الفلسفة العلمية التطبيقية أن لا تكون عاجزة عن تنقية الفلسفة الحدسية. "ومهما اختلف منطلق النشاط العلمي فإنه لا يستطيع أن يحقق الاقتناع التام إلا عندما ينفصل من ميدانه الأساسي: نعني أن عليه أن يحاكم عندما يجرب، وأن يجرب عندما يحاكم".[2]

من خلال هذا النص يبين باشلار كيف أن البرهان والتجربة، في تلاقح دائما حتى أنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى التفريق بين الذات والموضوع وهذا يرجع بنا إلى عصر الفلسفة الحديثة ونظرية المعرفة الكلاسكية. حيث كان الجدل قائما حول هذه المسألة بالذات.

وإذا كان باشلار يعتمد في العقلانية التطبيقية، على مبدأ الفرض الذي تتلوه التجربة، فإنها ليست تلك الفرضية الكلاسكية، وإنما هذا الفكر العلمي الجديد، "يتناول واقعية تناهض الواقع العادي، وتناقض ما هو مباشر، ويتناول أخيرا، واقعية قوامها العقل المتحقق، العقل المجرب".[3]

ثم إن الفلسفة العلمية التي يريدها باشلار، يجب أن تتكيف والفكر العلمي الجديد، بحيث تنطلق من عقل ذي بنية، ومزود بالمقولات، من أجل أن يبني معرفة جديدة.

فبناء المعرفة العلمية من اللاشيء غير معمول به في فلسفة باشلار، يقول باشلار: "في نظر العالم، تخرج المعرفة من الجهالة كما يخرج النور من الظلمة. فالعالم لا يرى أن الجهالة نسيج من الأخطاء الوضعية، المتلازمة والمتكافلة. وهو لا يدرك أن للدياجير

[1] غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، ص07.
[2] المرجع نفسه، ص07
[3] المرجع نفسه، ص09

الفكرية بنيتها، وإن كل إختبار موضوعي صحيح في هذه الشروط، يلزمه دائما تعين التصويب على مستوى الخطأ الذاتي".[1]

تتسم العقلانية التطبيقية، بأنها تعطي للعقل تشكيلة جديدة، بحيث وجوده، يكون بعديا وليس قبليا كما كان في السابق، وأنها تعتمد على الرياضيات بحيث أن العالم إذا أراد تحليل مفهوم فيزيائي كالجاذبية فإنه يحتاج إلى أداة تتوائم والتجربة، أي وضعها في ظروف صالحة للتجربة كتفريغ الهواء مثلا، وهذه العملية لا تتأتى إلا بقياسات معلومة، ومن الضروري استخدام الرياضيات، وعند الوصول إلى نتيجة ما، لا يمكن أن تفهم إلا من خلال الرياضيات، وعلى هذا يكون للفلسفة العلمية الجديدة، دور في دراسة نقدية، تعمل على وضع مفاهيم علمية جديدة لاستخدامها في ميدانها.

3. الفلسفة المفتوحة:

نشأت لدى باشلار فكرة الانفتاح في الفلسفة والتكامل، وفي هذا الإطار يفهم العلم الجديد، وقد رأى في رد المجتمع العلمي إلى مجتمع إنساني، هو الخطأ، وذلك أنه قسم العلوم إلى مجموعات، فكيان العلوم الطبيعية، وكيان العلوم الرياضية، وكيان العلوم الكيميائية، ثم "إن الوفاق الذي يحدد اجتماعيا عقلانية إقليمية، هو أكثر من واقعة، إنه علامة على بنية".[2]

أما عن دور الفلسفات القديمة، فهو يميز بين الغايات التي ترسمها تلك الفلسفات، وفي المقابل يتكلم عنها في حد ذاتها كأداة إبستيمولوجية، للوصول إلى المعرفة العلمية.

فباشلار لا ينفي عنها الدور المؤثر في الفكر، بحيث كما ذكرنا سابقا، أنه تأثر بالفلسفة المثالية، وما تضمنه من بحث في ميدان الرياضيات والفيزياء، فهو يعتمد عليها كأداة في تحليل النظريات العلمية، ليظهر من خلال ذلك العلاقة بين الذات والموضوع، وهذه العلاقة بذاتها التي يبنى عليها باشلار فكره برمته وهي عبارة عن علاقة تكامل. إلاّ أن باشلار عندما يفصل في وظيفة فلسفته كأداء وغاية يظهر لنا "أن غايات تلك الفلسفات لا تتطابق وإرادة فهم التفكير العلمي المعاصر في اكتشافاته خاصة ما تميز منها بالجدة المطلقة، بل إن تطبيق تلك الفلسفات وفقا لغاياتها أمر غير مفيد لأنه يؤدي إلى المساس بالمضامين الجديدة في النتائج العلمية من جهة وبوحدة وقوة ووضوح الأنساق

---

[1] غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، المرجع السابق ص15-11.

[2] غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم،المرجع السابق، ص257.

الفلسفية من جهة أخرى. غير أن هذا التناقض بين غايات تلك الفلسفات وبين النتائج العلمية لا يعني أن نترك تلك الفلسفات جملة".[1]

بل يذهب باشلار في تبيان العقلانية التطبيقية، إلى أن الرياضيات لم تصبح وسيلة تبين ما وصلت إليه التجربة، فالفيزياء الرياضية التي يريدها هي أكثر التزاما وأكثر دقة، وهو يرى من خلال تتبعه للنشاط المعرفي في مجال الطبيعيات المعاصرة، أن هناك حوار جار بين المختبر بأدواته "والرياضياتي الطامح إلى تشكيل التجربة بوثوق".[2] وهذا الحوار الذي يوليه باشلار اهتماما كبيرا، لا يعدو أن يكون عقلا غير مستقل عن التجربة ولا تجربة من دون أن تستبقها أفكار وتخمينات، فالفيزياء المعاصرة ترتكز على هاتين الدعامتين الأساسيتين. كما أنه يريد أن يكون في العلم المعاصر وجود اليقين، وهذا لا يوجد إلا حينما يتصل العقل بالواقع، وأن تكون البراهين والتجربة في النهاية.

فاليقين هو الأساس في معادلة باشلار، إذ يمكن أن تكون ممارسة الرياضيات بمعزل عن التجربة في النهاية، وكذلك التجربة لا تعتبر نشاطا علميا مثل الذي أراده فيلسوفنا، بل ما يطمح إليه، وهو فلسفة علمية تعتمد على حوار ذي بعدين، العقلي والواقعي، بحيث لا يظهر أثر كليهما غير أثر الفكر العلمي من خلال العقلانية التطبيقية. وهنا تظهر فعلية العقلانية التطبيقية، "أي كل عقلانية تأتي بالأدلة على خصوبتها حتى في تنظيم الفكر التقني، فإنما العقلانية تفوز بقيمتها الموضوعية عن طريق تطبيقاتها. لم يعد المقصود إذاً، للحكم على الفكر العلمي، الاستناد إلى عقلانية شكلية، مجردة، شمولية.

بل المطلوب هو بلوغ عقلانية محسوسة، مقترنة بخبرات هي دائما خصوصية ودقيقة.

4. مفهوم الجدلية الباشلارية:

عرفت المعرفة العلمية، عبر الزمان ركودا وقد دام طويلا في بعض الفترات، وهذا من وجهة نظر باشلار يسمى عائقا إبستيمولوجيا، إذ وصفت الفلسفة بالجدلية، لكن تصور الجدل عنده يختلف تماما عن الجدل في الفكر الفلسفي التقليدي، فهو لا ينفي الجدل مطلقا، وإنما يعطيه لونا جديدا، فما عرف عن الجدل التقليدي أنه نتيجة لعملية تأملية قبلية، أما عند باشلار إنما يبنى في طيات الفكر العلمي الجديد، بمعنى أنه في حضن النسق الفيزيائي الجديد ينمو، بحيث يرى باشلار أن الفكر الجدلي القديم، يقع خارج السياق العلمي المعاصر، حيث تتشكل المعارف في ميدان التجربة الجديدة، هذه

---

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، المرجع السابق،ص84.

[2] غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المرجع السابق، ص27

الرؤية تبنى على "الدرس الذي قدمه في ميدان الميكروفيزياء الحديثة العالم الفيزيائي "نيلز بوهر Neils Bohr " لقد أعلن بوهر عن مبدأ التكامل ليضع حدا للصراع بين النظريتين الجسمية والتموجية للضوء، فبدلا من أن نعلن تنافي النظريتين نعلن ضرورتهما وتكاملهما من أجل فهم الوقائع الضوئية التي تبدي في بعض الشروط خواصها الجسيمية وفي بعض الشروط الأخرى خواصها التموجية".[1]

بما أن نظرته مثالية، كالجدلية الهيجيلية، والتي تخالف كذلك الجدلية المادية الماركسية، فهو يريد الجدلية التي تكون لحظة تشكل المعرفة الجديدة، وتكون الجدلية تعاونية بين العقل وموضوع المعرفة، وهذا يكون كفيل بوجود العقلانية التطبيقية.

ومن خلال ما بينا، فإن باشلار عايش الجدل الفلسفي، والذي يرى في الفلسفة العلمية أنه مُمْكن التجاوز، بحيث أبدع الجدل الجديد التكاملي، وهذا التكامل حينما يتجلى يظهر في أربعة اتجاهات، "التكامل بين الاتجاه العقلاني والاتجاه التجربي، التكامل بين القبلي والبعدي، التكامل بين المحسوس والمجرد، التكامل بين العالم الرياضي والعالم التجريبي".[2]

1. إن الفكر لا يحتاج إلى موقف ذو إتجاه واحد، كالحدس التجريبي الذي يعين مباشرة الواقعة، ولا إلى العقلانية التي تفرض مقولاتها على الواقع، وإنما حينما نفكر بعقلية فلسفية علمية، فإننا نضع أنفسنا موقف الوسط بين الاتجاه العقلي والتجريبي.
2. التكامل بين ما هو قبلي وما هو بعدي، فالعقل بمقولاته والتي ليست ثابتة بحيث يؤثر فيها التقدم الحاصل من خلال التجربة، إذن فهي ليست مقولات نهائية وإنما هي عملية حاصلة بين الطرفين، ينتج عنها التكامل بين مقولات العقل ونتائج التجربة.
3. فالمحسوس في علوم الفيزياء تغير فهمه، بحيث أصبح لا يدرك مباشرة، وذلك لتدخل الرياضيات وتعقد مسائل التجريب وخير دليل مسألة "الفوتون" بحيث جمع الضدين الموجبة والجسمية، وهذا عمل التكامل.
4. كذلك التكامل بين عالم الفيزياء باستعمال أدوات الملاحظة والرياضيات بالحقائق الصورية، إذن الرياضيات تفكير وهذا مايلزم الفيزيائي أن يفكر في التجربة من خلال الرياضيات وهنا يكمن التكامل بين الرياضيات والفيزياء، ولذا فإن المفضل عند باشلار ما يطلق عليه الفيزياء الرياضية، أو العقلانية المطبقة.

---

[1] محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار المرجع السابق، ص 148 .

[2] المرجع نفسه، ص 149 .

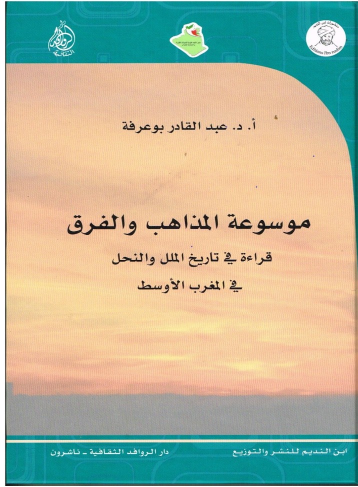
إذن الجدل الباشلاري لا يشمل الفكر بأكمله، بل يشمل المعرفة العلمية، وقد يتجاوز موضوع العلم أحيانا، ونجده حينما يفرق بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، وأن التغير الحاصل في نتائج العلم قد يمس مبادئه أحيانا، فهذا التطور يسمى تخطي عقبات المعرفة للوصول إلى المعرفة العلمية، ومن هنا فإن باشلار يتناول الموضوع من حيث هو كذلك، ولا يحشر فلسفته العلمية، في مواضيع تناولتها فلسفات قديمة كموضوع "الذات والموضوع".

خاتمة:

تبقى إبستمولوجية باشلار معرفة دائمة التّجدد، ورغم تأثره بالمذهب المثالي في الفلسفة، كانت تصوراته تتقاطع مع مختلف المعارف ذات البعد العلمي. وانطلاقا من اكتشاف الذرة، كوحدة أولية للمادة؛ والكوانتم، كوحدة أولية للضوء والطاقة، أثر التطور الحاصل في الفيزياء على فلسفة باشلار، وكذا الثورة التي أحدثتها نسبية أنشتاين. وهكذا، قادت مفاهيم مثل نسبية الزمان والمكان الحركة إلى الانتصار للاحتمال وهدم مبدأ الحتمية. ومن خلال ثنائية العقل والتجربة يمكن أن ينشد العالم الإبستمولوجي، حسب باشلار، اكتمال الحركة العلمية.

قائمة المراجع:

1. غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، لبنان، (ط 01)، 1985.
2. ــــــــــــــ، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافة العامة بغداد العراق، الطبعة الثانية، سنة 1987.
3. ــــــــــــــ، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (ط02).
4. إ.م بوشنيسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1992م.
5. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للنشر وللطباعة والنشر التوزيع، القاهرة مصر، 1997.
6. عبد السلام عبد العالي، سالم يفوت، درس الإبستيمولوجيا، مطبعة سيو الدار البيضاء المغرب، (د ط).
7. محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، المغرب، (ط 02) 1984.
8. حسن شعبان، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم، دار التنوير لبنان (ط 01) 1993.
9. يمنى طريف خولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، 2000 (د ط).
10. السيد نفادي، السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، دار التنوير، بيروت لبنان، د.ط.
11. بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم الطبيعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2011، (ط01).
12. ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م.
13. موسوعة لالاند،ج1، ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1996م.



الكاتب:
أد بوعرفة عبد القادر
جامعة وهران2

الإيداع القانوني: السداسي الأول 2018
ردمك: 978-9931-599-22-7

هذا العمل، عبارة عن موسوعة ميسرة مختصرة لأهم المدارس الفكرية والفرق الصوفية، والنّحل والملل، ومجمل العقائد التي ظهرت بالجزائر على امتداد الحقب التاريخية الممتدة من العهود القديمة والوسطى إلى الفترة الحديثة والمعاصرة...

لا نقصد بالجزائر الحدود الجغرافية المعترف والمتعارف علىهاحاليا عالميا، وإنما نقصد بالجزائر ذلك الفضاء الثّقافي الكبير الذي ينتمي وينصهر في الفضاء المغاربي الكبير وفي الفضاء العالمي الفسيح، فالأفكار تسافر ولا تعترف بالحدود، والمعرفة ليس لها مالك، والعلم ليس له دار أو قرار، وإنما هم جميعا مِلْكُ الإنسان الذّي يقرأ فينتمي، أو يَنْظر فينتقد، أو يكتُب فيوجد ويولد.

نريد من هذا المشروع الكشف عن أولى إرهاصات الفكر الفلسفي والدّيني في عصور ما قبل الإسلام، ثم التّعرف على أهل الكشف والتّصوف، ومجمل العقائد والدّيانات في العصور الإسلامية المتعاقبة...

عن الكاتب

ممارسات الموارد البشرية المسؤولة اجتماعياً
في المؤسسات الصناعية بوهران

بومناد سيف الدين[1]، بزايد نجاة[2]

[1] مخبر علم النفس وعلوم التربية، جامعة محمد بن احمد– جامعة وهران 2

[2] مخبر علم النفس وعلوم التربية، جامعة محمد بن احمد– جامعة وهران 2

****

تاريخ الإرسال: 2018/05/18 **تاريخ القبول: 2018/06/07** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على دور ممارسات الموارد البشرية في تكامل المسؤولية الاجتماعية في الشركة؛ أجريت الدراسة على عينة منتقاة من خمسة وسبعين (75) مديرا للموارد البشرية ، ثلاث وثلاثين مؤسسة صناعية نشطة في منطقة وهران. وقد كانت النتائج الرئيسية لهذا البحث كما يلي:

هناك علاقة ملحوظة بين عدد التدريبات التي يمكن الحصول عليها والتدريبات العملية - هناك علاقة ملحوظة بين عدد الموظفين في نظام التعاقد على المدى الوظيفي والتشغيل الوظيفي - هناك علاقة ملحوظة بين مستوى كفاية الراتب ونظام تسيير الأجور- يوجد فرق كبير بين ممارسات الموارد البشرية بالنسبة لهدف وظيفة الموارد البشرية.

الكلمات المفتاحية: الممارسات؛ إدارة الموارد البشرية؛ المدير؛ المسؤولية الاجتماعية؛ تدريبات؛ أجور.

Abstract:

This study aims to highlight the role of human resources practices in the integration of social responsibility in the company; the study was conducted with a targeted sample of seventy-five (75) Human Resources Manager, thirty -five active industrial enterprises in the region of Oran. The main results of this research are:

- There is a significant correlation between the number of obtainable trainings and practical trainings. - There is a significant correlation between the number of staff in contract fixed-term employment and career management system.- There is significant correlation between the satisfaction of the salary and the management system of remuneration.- There is a significant difference between human resources practices for the objective of the Human Resources function.

Key words: Practices; Human Resource Management; Manager; Social Responsibility; Trainings; Salaries.

مقدمة:

في سبيل تحقيق جودة مخرجات المؤسسات الجزائرية والرفع من كفاءتها وفعاليتها، فمن ضروري الاهتمام بالجانب التسييري الذي يندرج ضمن إطار ممارسات مسيّري الموارد البشرية، بالنسبة للمؤسسات الاقتصادية التي تتميز بطابع المسؤولية الاجتماعية والناشطة في ولاية وهران. فالسلوكيات والممارسات الفعّالة هي أساس لنجاح أي مشروع أو أي تجمع يهدف إلى تحقيق أهداف مشتركة. مهما تنوعت وتعددت المؤسسات وعلى مختلف أنواعها سواء الإنتاجية أو الخدماتية وحجمها الكبير أو الصغير والعامة أو الخاصة، وبمختلف مستويات التكنولوجيا المستعملة لديها، فإنها تشترك في مورد واحد وهو المورد البشري، وطرق تسييره وممارسات إدارة الموارد البشرية فيها، وهي أحد الأنشطة المهمة والحساسة في المنظمات.

تسيير الموارد البشرية:

لقد عرّف عبد الباسط عباس إدارة الموارد البشرية بأنها: "الأنشطة الإدارية المتعلقة بحصول المنظمة على احتياجاتها من الموارد البشرية، وتطويرها وتحفيزها والحفاظ عليها بما يمكّن من تحقيق الأهداف التنظيمية بأعلى مستويات الكفاءة والفعالية"[1]. ويؤكد هذا الاتجاه الذي يتبنى فكرة إدارة الموارد البشرية على أنها تلك الإدارة المسؤولة عن إنجاز نشاطات خاصة بالفرد في المنظمة فهي الإدارة المسؤولة عن توجيه عنصر العمل في المنظمة من خلال نشاطات توجه لزيادة فعاليته كالاستقطاب والتوظيف والتدريب والتطوير والمكافئة. كما تستخدم تسمية إدارة الموارد البشرية وتعرف على أنها الإدارة المسؤولة عن زيادة فعالية الموارد البشرية في المنظمة لتحقيق أهداف الفرد والمنظمة والمجتمع[2]

أهمية وأهداف إدارة الموارد البشرية:

تقوم المؤسسات بإنشاء إدارة الموارد البشرية فيها بغية تسهيل التعامل مع الأفراد العاملين فيها، وحل المشاكل التي تنشأ فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين الإدارات المختلفة في المنظمة من جهة أخرى، كما تقوم إدارة الموارد البشرية بعملية التدريب

---

[1] عبد الباسط عباس، أنس.(2011)إدارة الموارد البشرية.عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. ص 22

[2] نوري، منير.(2010) تسيير الموارد البشرية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ص40

ورفع روحهم المعنوية واستقرارهم الوظيفي وزيادة إنتاجهم، بما يؤدي في النهاية إلى حسن إنجاز العمل وتحقيق الأهداف المنشودة، ومن هنا جاء مفهوم إدارة الموارد البشرية على أنها الإدارة التي تقوم بتوفير ما تحتاجه المنظمة من الأيدي العاملة والمحافظة عليها وتدريبها وتطويرها والعمل على استقرارها ورفع معنوياتها وتحفيزها، كما تقوم هذه الإدارة أيضاً بمتابعة تطبيق اللوائح والتعليمات والقوانين السارية المفعول.[1].

إدارة الموارد البشرية في منظمات القرن الحادي والعشرين:

إن المنظمات الفعّالة في القرن الجديد يجب أن تتوفر لديها بعض السمات الرئيسية ويمكن تحديدها فيما يلي:

- **التوجه بالمبادرة:** حسبعبد الباسط عباس"فالمنظمة المعاصرة يجب أن تمتلك القدرة على تحقيق الاستجابة السريعة للابتكار والتغيير، على سبيل المثال تركز شركة (IBM)على سرعة التصدي للمشكلات التنظيمية حتى يمكن تحقيق الرضا والولاء للعاملين ومن ثم ضمان الأداء المتميز"

- **توجه بالأفراد:**يرى عبد الباسط عباسبأنه: "يجب أن تلتزم منظمة القرن الحادي والعشرين بمعاملة العاملين لديها كأفراد لهم احتياجاتهم وتوقعاتهم الخاصة، وأن تقدم الخدمات والبرامج التي تساعد على رفع الروح المعنوية وتحقيق الإشباع الوظيفي"[2].

- **التوجه بمشاركة العاملين:**بالنسبة لـ غربي وآخرون: " فإن إدارة الموارد البشريةفي إطار الفكر الحديث تعمل على خلق مشاعر المشاركة بين العاملين بغض النظر عن المستويات التنظيمية التي ينتمون إليها، وتسهر على ترسيخ فكرة أن البشر هم الدعامة الرئيسية للإنتاج والنجاح"[3]

- **التوجه بالجودة:**يرى العلي بأنه: "يجب على منظمة القرن الحادي والعشرين أن تسعى إلى تحقيق رضا عملائها من خلال تبني برامج متكاملة لضمان أداء العمل الصحيح من المرة الأولى، أو ما يشار إليه بفلسفة الجودة الشاملة، أي الالتزام الذي تأخذه المنظمة بكاملها على نفسها في تحقيق شعار عمل الأشياء بصورة صحيحة. وهذا ما يؤثر على كل فرد من العاملين في المنظمة ويجعلهم يشعرون بأن مقدرة المنظمة تعتمد عليهم"[4].

---

[1] حاروش، نور الدين.(2011).إدارة الموارد البشرية. الجزائر: دار الأمة. ص 11

[2] عبد الباسط عباس، أنس. (2011). إدارة الموارد البشرية. عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. ص 45.

[3] غربي، علي وقيرة، إسماعيل وسلطانية بلقاسم.(2007). تنمية الموارد البشرية. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع.ص 48

[4] العلي، عبد الستار.(2010). تطبيقات في إدارة الجودة الشاملة(ط2). عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. ص 25

ممارسات إدارة الموارد البشرية: سنتطرق إلى الممارسات التي ترتبط بمتغيرات البحث.

استقطاب واختيار الموارد البشرية: يعتبر استقطاب الموارد البشرية بأنه مجموعة من النشاطات الخاصة بالبحث عن مترشحين لملء الوظائف الشاغرة بالعدد والنوعية المطلوبة وفي الوقت والمدة المناسبين للمنظمة. وتكمن عملية الاستقطاب من خلال تحقيق الأهداف التالية:

1. توفير الأعداد الملائمة من القوى العاملة لملء الشواغر المتاحة في المنظمة بالتكاليف الدنيا.
2. الإسهام في عملية تقليل عدد الأفراد غير المؤهلين للعمل مما يساهم ذلك بتقليل التكاليف الناجمة عن عملية الاختيار النهائي للأفراد المتقدمين للعمل في المنظمة.
3. تحقيق المسؤولية القانونية والأخلاقية والاجتماعية من خلال الالتزام بسبل البحث المناسبة بغية الحصول على الكفاءات العاملة لشغل المناصب الوظيفية بصورة مناسبة.
4. المساهمة في تحقيق درجة عالية من استقرار الموارد البشرية في المنظمة من خلال جذب المرشحين المناسبين والاحتفاظ بالعاملين الملائمين لدى المنظمة.
5. إن القيام بتوفير الوسائل السليمة في استقطاب العناصر الكفؤة والمؤهلة من شأنه أن يقلل بشكل واضح التكاليف الناجمة عن عمليات الاختيار والتدريب والتطوير اللاحقة للتشغيل.[1]

خطوات عملية الاختيار:"إن الاختيار يمثل جميع الأنشطة التي من خلالها تمكن المنظمة من انتقاء أنسب الموارد البشرية من المرشحين للوظائف المتاحة لديها والذين تتوفر لديهم مقومات الوظيفة من حيث المؤهلات والقابليات والقدرات الفكرية والفنية والإنسانية وتتمثل المراحل الأساسية للتوظيف في تحديد: ملمح المنصب، المهمة الموكلة، والمهارات الأساسية، ملمح المترشح".[2]

تكوين الموارد البشرية: يقصد بالتكوين"عملية إعداد وتحضير الفرد لمنصب تسيير وإشراف، حيث يكتسب رصيداً معرفياً جديداً يؤهله لإبراز قدراته، وكذا تكييفه مع الوضع الجديد في ظروف جديدة وذلك قصد النهوض بالطاقات وتحسين الأداء وزيادة الفاعلية والاستمرارية. كما أن عملية التكوين تتطلب مرتكزات أساسية وهي: تحديد

---

[1] حمود، خضير كاظم والخرشة، ياسين كاسب.(2007)إدارة الموارد البشرية. عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع. ص 91

[2]Khiat, A.(2009).Analyse économique et G.R.H. Algérie: Dar El Adib. P.95

الهدف، تحديد الوسائل، تحديد المنهج"[1]. ويمكن باختصار إبراز أهمية التدريب حسب العزاوي وجواد (2010) من خلال ما يلي:

1. التطورات العلمية المتواصلة والاكتشافات والمستحدثات في طرائق الإنتاج وما يترتب عليها من احتياج دائم ومتجدد لاطلاع الأفراد على تلك المعلومات الجديدة لكي يتخذوها أساساً لتطوير أعمالهم.
2. التطورات الإنتاجية والثورة التكنولوجية في الآلات والمكائن والمعدات، أدت إلى استنباط أساليب وطرائق جديدة في العمل تتطلب تخصصات علمية ومهارات فنية وإدارية مختلفة.
3. التطور الهائل في تركيب القوى العاملة يجعل العملية التدريبية لازمة لمصاحبة التغيرات في هيكل القوى العاملة على المستوى القومي وعلى مستوى المنظمة.
4. التغيير والاختلاف في دوافع الأفراد واتجاهاتهم. ومن ثم ما يقع من تطور في سلوكهم الإنتاجي، يجعل التدريب الهادف إلى تعديل السلوك وتطويره أمراً ضرورياً على مدى فترة خدمة الفرد الوظيفية.[2]

تقييم أداء الموارد البشرية: يقصد بتقييم الأداء بأنه إصدار حكم على سلوك العامل من خلال إنجازه لوظائفه، وهذا الحكم يعبّر تحت عدة أشكال، على شكل ملاحظة، أو على شكل جرد لنقاط القوة ونقاط الضعف بالنسبة للوظيفة المنجزة، أو على شكل حصيلة مهنية بالمقارنة مع الأهداف المسطرة للفترة التي تسبق التقييم، وقد يكون التقييم فردي(أي يتم من طرف المسؤول المباشر للعامل) أو جماعي(من عدة مسؤولين وزملاء العمل) وتختلف الطرق المعتمدة في التقييم في المؤسسات فيمكن أن تتم بشكل كتابي أو شفهي[3].

نظام الأجور والرواتب: تعرّف الأجور بأنها "جميع أشكال التعويضات المادية والخدمات والفوائد التي يحصل عليها الموظف من المنظمة مقابل الجهد الذي يبذله في العمل، واستغلاله لكافة طاقاته وإمكانياته والقيام بالمهام والمسؤوليات المنوطة بالوظيفة إسهاماً منه في تحقيق أهداف المنظمة"[4].

---

[1] مسلم، محمد.(2007). مدخل إلى علم النفس العمل. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع. ص 90

[2] العزاوي، نجم عبد الله وجواد، عباس حسين.(2010). تطور إدارة الموارد البشرية، المفهوم، الاستراتيجية، الموقع التنظيمي. عمّان: دار اليازوري للنشر والتوزيع.ص 225

[3] Guillot-soulez, C. (2012). La gestion des ressources humaines (5e éd). Paris: Gualino, lextenso éditions .p.73

[4] حاروش، نور الدين.(2011).إدارة الموارد البشرية. الجزائر: دار الأمة. ص 107

تخطيط وتنمية المسار الوظيفي: يمكن القول بأن "المسارات الوظيفية التنظيمية وما توفره من فرص للترقية والتقدم الوظيفي، هي وسيلة محفزة تستخدم من أجل تحقيق طموحات الموارد البشرية في العمل بوجه عام، فالجميع سيسعى بجد ونشاط ليحصل على ترقيات للتقدم نحو الأعلى في المسارات التي تتيحها المنظمة لهم".[1]

بالإضافة مع جاء به الباحثين، يرى الباحثان أن ممارسات إدارة الموارد البشرية تشمل أيضا تحليل المناصب والوظائف، والمتابعة المهنية،وتسيير التنبؤي للكفاءات.

- مفهوم المسؤولية الاجتماعية:

قدم الغالبي والعامري تعريفاًإجرائياً للمسؤولية الاجتماعية، مفاده أن: "المسؤولية الاجتماعية ما هي إلاَّ واجب والتزام من جانب منظمات الأعمال تجاه المجتمع بشرائحه المختلفة آخذة بعين الاعتبار التوقعات بعيدة المدى لهذه الشرائح ومجسدة إياها بصور عديدة يغلب عليها طابع ا لاهتمام المنصوص عليها قانونيا"[2]. كما عرفتها المفوضية الأوربية (European Commission) بأنها عملية توحيد الاعتبارات والاهتمامات البيئية والاجتماعية للشركات مع أنشطتها وعمليتها وفعاليتها وتفاعلها مع ذوي المصلحة على أساس طوعي. وعرفها البنك الدولي بأنها تعهدات الشركات للمساهمة في تنمية اقتصادية مستدامة لتحسين مستوى المعيشة بما يجعلها جيدة للتنمية وذلك من خلال العمل مع العاملين في تلك الشركات، وعائلاتهم، والمجتمع المحلي والمجتمع الوطني ككل.[3]

مؤشرات الأداء الاجتماعي للمؤسسة وعلاقتها بتسيير الموارد البشرية:

حدد الغالبي والعامري أربع مؤشرات لقياس الأداء الاجتماعي للمؤسسات وهي:

1) مؤشر الأداء الاجتماعي لحماية البيئة: ويشمل كافة تكاليف الأداء الاجتماعي المضحى بها لحماية أفراد المجتمع المحيط الذي تعمل المؤسسة داخل نطاقه الجغرافي حيث تحاول رد الأضرار عن البيئة المحيطة والمتولدة عن أنشطتها الصناعية، وهذه تشمل على تكاليف حماية تلوث الهواء والبيئة البحرية والمزروعات والأعشاب الطبيعية وتلوث المياه.

2) مؤشر الأداء الاجتماعي للمجتمع: ويتضمن كافة تكاليف الأداء إلى إسهامات المؤسسة في خدمة المجتمع مشتملة بذلك على التبرعات والمساهمات للمؤسسات

---

[1] عقيلي، عمر وصفي.(2009). إدارة الموارد البشرية المعاصرة: بعد استراتيجي(ط2).عمّان: دار وائل للنشر والتوزيع. ص 547

[2] جردات، ناصرو ابو الحمام، عزام(2013).المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية للمنظمات. عمان: إثراء للنشر والتوزيع. ص 29

[3] مزنة، عبد اللطيف الرفاعي.(2015).تقييم مستويات الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية في التقارير المالية للشركات الصناعية السورية. مجلة جامعة الملك فيصل للعلوم الإنسانية والإدارية،1(16).123- ص.34.

التعليمية والثقافية والرياضية والخيرية ثم تكاليف الإسهامات في برامج التعليم والتكوين الاجتماعي ومشاريع التوعية الاجتماعية.

3) مؤشر الأداء الاجتماعي لتطوير الإنتاج: وتشمل كافة تكاليف الأداء التي تنصب في خدمة المستهلكين حيث تتضمن تكاليف الرقابة على جودة الإنتاج وتكاليف البحث والتطوير ثم تكاليف ضمانات المتابعة ما بعد البيع وتكوين وتطوير العاملين وغيرها من الخدمات التي تحقق حالة الرضا عن المنافع المتأنية من المنتجات والخدمات المقدمة إلى المستهلكين.

4) مؤشر الأداء الاجتماعي للعاملين بالمؤسسة: بحيث يشمل جميع تكاليف الأداء بخلاف الأجر الأساسي الذي تقدمه المؤسسة للعاملين فيها بغض النظر عن مواقعهم التنظيمية أو نوع طبيعة أعمالهم وقيام المؤسسة بتوفير كافة العوامل اللازمة لخلق وتعميق حالة الولاء وانتماء العاملين كالاهتمام بحالتهم الصحية وتكوينهم وتحسين وضعهم الثقافي والاهتمام بمستقبلهم عند انتهاء فترة خدمتهم[1].

يرى الباحثان أن المسؤولية الاجتماعية تحدد انطلاقا مما سوف يترتب عن تطبيقها سواء للبيئة، والمجتمع، والإنتاج، وللعاملين في المنظمات. وتحقيق الرفاهية لجميع الأطراف.

معايير الأيزو كمصدر لأهداف المسؤولية الاجتماعية: هناك مختلف المراجع المعروفة والمرتبطة بالمسؤولية الاجتماعية، وتعتبر الأدوات ومعايير مفيدة للمؤسسات التي تهدف إلى تبني المسؤولية الاجتماعية، ومن أشهر المراجع نذكر معايير الأيزو.يركز الباحثان على دور معايير "الأيزو" (26000) في تقنين هذه الفلسفة ووضعها من خلال توصيات وخطوات تسهل تبني هذا النوع من المسؤولية اتجاه العاملين داخليا والمجتمع من جهة والمتمثلة في تسيير المؤسسة وفق معايير حقوق الإنسان، مراعاة المجتمع المحلي، علاقات وظروف العمل، والبيئة وإظهار للفئات المستفيدة أن سياسات وعمليات وممارسات المؤسسة تتوافق والحقوق الأساسية للعمل. إن ما يهَم الباحثان في هذه الدراسة والذي يرتبط بممارسات الموارد البشرية هو مؤشر الأداء الاجتماعي للعاملين بالمؤسسة. ويتجسد الأداء الاجتماعي في عملية تسيير الموارد البشرية والتي تتمثل في التكوين، ونظام الأجور، ونظام تسيير المسار المهني.

---

[1] الغالبي، طاهر والعامري صالح(2007). الإدارة والأعمال. عمَان: دار وائل للنشر. ص 35

إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:

تأسيساً على ما سبق ذكره فإن إشكالية الدراسة تتمحور حول مدى تأثير ممارسات إدارة الموارد البشرية، في المؤسسات الجزائرية، بحيث أنها تؤسس ثقافة المسؤولية الاجتماعية داخل المؤسسة وبالأخص ممارسات تسيير الموارد البشرية باتجاه العاملين، فالإشكال المطروح حاليا في المؤسسات الجزائرية وهوهل يتجسد الأداء الاجتماعي في عملية تسيير الموارد البشرية؟ ولهذه الأسباب ومن أجلها جاءت هذه الورقة البحثية لمحاولة الإجابة عن الإشكالية التالية: هل تؤدي ممارسات الموارد البشرية مسؤوليتها الاجتماعية اتجاه العاملين في المؤسسات الصناعية بوهران؟ تتفرع هذه الإشكالية إلى التساؤلات التالية:

- هل توجد علاقة ارتباطيه بين عدد التكوينات وتكوين الموارد البشرية في المؤسسات الصناعية بوهران؟
- هل توجد علاقة ارتباطيهبين عدد العمال بعقد محدد المدة وتسيير المسار المهني للموارد البشرية؟ في المؤسسات الصناعية بوهران؟
- هل توجد علاقة ارتباطيه بين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجور في المؤسسات الصناعية بوهران؟
- هل توجد فروق فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً هدف وظيفة الموارد البشرية؟

الفرضيات: وللإجابة عن هذه الإشكالية والتساؤلات، طرحت الفرضيات التالية:

- توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين عدد التكوينات وتكوين الموارد البشرية في المؤسسات الصناعية بوهران.
- توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين تسيير المسار المهني للموارد البشرية وعدد العمال بعقد محدد المدة في المؤسسات الصناعية بوهران.
- توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيابين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجور في المؤسسات الصناعية بوهران.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً هدف وظيفة الموارد البشرية.

أهميةالبحث: تتمثل أهمية هذه الدراسة في تطوير مختلف ممارسات تسيير الموارد البشرية إلى ممارسات مسؤولة اجتماعيا في المؤسسة الجزائرية. وأيضاً تكمن أهمية

الدراسة في كونها تتناول ممارسات إدارة الموارد البشرية والمتمثلة في، تكوين العمال، تسيير أوقات العمل ونظام الأجور، تسيير المسار المهني.

إجراءات الدراسة:

- **أداةالبحث:** لقد صمم استبيان الدراسة بحيث اشتمل على البيانات الشخصية للمجيب والمتمثلة في منصب العمل، وسنوات الخبرة المهنية، وعدد دورات التكوين المشارك فيها في المؤسسة، والاتجاه نحو الأجر. وكذلك يشمل على 36 سؤال يقيس ثلاث ممارسات إدارة الموارد البشرية. وهي متغيرات الدراسة، موزعة على 3 مجالات.

- **مكان الدراسة:** لقد أجريت الدراسة في خمسة وثلاثون (35) مؤسسة اقتصادية صناعية تنشط على مستوى ولاية وهران، ويمكن تقديم خصائص هاته المؤسسات ووظيفة تسيير الموارد البشرية لديها، فيما يلي:

- **الطبيعة القانونية للمؤسسة الاقتصادية الصناعية:**

الجدول رقم (01) يبين توزيع الطبيعة القانونية لمؤسسات الدراسة

الطبيعة القانونية للمؤسسة	التكرار	النسبة المئوية
شركة ذات أسهم (SPA)	24	%68,6
مؤسسة ذات مسؤولية محدودة(SARL)	10	%28,6
مؤسسة وحيدة الشخصية ذات مسؤولية محدودة(EURL)	01	%2,9
المجموع	35	%100

**SPA: Société par action .*SARL: Société à responsabilité limitée.*EURL: Entreprise unipersonnel à responsabilité limitée.*

يوضح الجدول أعلاه أن نسبة 68%من مؤسسات الدراسة هي شركات ذات أسهم، بينما 10 مؤسسات بنسبة 28,6% كانت مؤسسات ذات مسؤولية محدودة، ومؤسسة واحدة طبيعتها القانونية مؤسسة وحيدة الشخصية ذات مسؤولية محدودة.

- **العدد الإجمالي لعمال المؤسسات:**

الجدول رقم (02) يبين توزيع العدد الإجمالي لعمال مؤسسات الدراسة

العدد الإجمالي للعمال	التكرار	النسبة المئوية
بين 25 و50	05	%14,3
بين 51 و100	14	%40
بين 101 و150	06	%17,1

أكثر من 150	10	%28,6
المجموع	35	%100

يوضح الجدول أعلاه أن 40% من مؤسسات الدراسة يتراوح عدد عمالها من 51 و100 عامل، وأن 10 مؤسسات بنسبة 28,6% عدد عمالها أكثر من 150 عامل، و5 مؤسسات بنسبة تقدر بـ 14,3% يتراوح عدد عمالها بين 25 و50 عامل.

- هدف وظيفة الموارد البشرية:

الجدول رقم (03) يبين توزيع هدف وظيفة الموارد البشرية في مؤسسات الدراسة

هدف وظيفة الموارد البشرية	التكرار	النسبة المئوية
إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية	20	%57,1
الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها	10	%28,6
المشاركة في صورة وهوية المؤسسة	05	%14,3
المجموع	35	%100

يبين هذا الجدول أن 20 مؤسسة ممثلة بنسبة 57,1%هي مؤسسات تهدف إدارة الموارد البشرية فيها إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية. وأن 10 مؤسسات بنسبة 28,6%هي مؤسسات هدف وظيفة الموارد البشرية لديها هو الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها، و5 مؤسسات نسبة 14,3% تهدف وظيفة الموارد البشرية فيها إلى المشاركة في صورة وهوية المؤسسة.

عينة الدراسة:

شمل مجتمع الدراسة على جميع مسيري الموارد البشرية في المؤسسات محل الدراسة الميدانية، والمتمثلة في 35 مؤسسة وشمل على 128 مُسيِّرو مُسيِّرة في وظيفة الموارد البشرية. تم الاعتماد على عينة مقصودة، بعد توزيع 128 استبيان على مسييري الموارد البشرية تم استرجاع الاستبيانات وانتقاء منها ما هي القابلة للتحليل الإحصائي، فمثلت عينة الدراسة الأساسية نسبة 58,5% من مجتمع الدراسة أي ما يعادل 75 مسير في الموارد البشرية.ويمكن استعراض أهم خصائص أفراد العينة فيما يلي:

- **منصب العمل:**

الجدول رقم (04) يبين توزيع منصب العمل لعينة الدراسة

منصب العمل	التكرار	النسبة المئوية
مكلف بتسيير الموارد البشرية	24	%32
رئيس مصلحة المستخدمين	15	%20
رئيس مصلحة الموارد البشرية	12	%16
مدير الموارد البشرية	06	%8
رئيس مصلحة التكوين	06	%8
رئيس دائرة الموارد البشرية	04	%5,3
رئيس مصلحة الأجور	03	%4
مكلف بعلاقات العمل	02	%2,7
رئيس فرع التسيير الاجتماعي	02	%2,7
رئيس مصلحة المسار المهني	01	%1,3
المجموع	75	%100

يوضح الجدول أعلاه أن 32% من أفراد عينة الدراسة هم مسيرين يشغلون منصب مكلف بتسيير الموارد البشرية، في حين أن 20% هم مسيرين يشغلون منصب رئيس مصلحة المستخدمين، أما بالنسبة لمنصب رئيس مصلحة الموارد البشرية تقدر بـ16%، و6 أفراد يشغلون منصب مدير الموارد البشرية، و6 أفراد بنسبة تقدر بـ 8% هم رؤساء لمصلحة التكوين، و4 مسيّرين أي ما يساوي 5,3%هم رؤساء لدائرة الموارد البشرية، و3 أفراد بنسبة 4%يشغلون منصب رئيس مصلحة الأجور، وبالنسبة لمنصب مكلف بعلاقات العمل فقد مثله فردين، والأمر نفسه بالنسبة لمنصب رئيس فرع التسيير الاجتماعي، وأخيراً فقد مثل منصب رئيس مصلحة المسار المهني مسيير واحد.

- **الخبرة المهنية:**

الجدول رقم (05) يبين توزيع الخبرة المهنية لأفراد عينة الدراسة

الخبرة المهنية	التكرار	النسبة المئوية
5 سنوات وأقل	27	%36
بين 6 و10	23	%30,7
بين 11 و15	04	%5,3
بين 16 و20	04	%5,3
أكثر من 20 سنة	17	%22,7

المجموع	75	%100

يبين الجدول اعلاه أن 36% تتراوح خبرتهم5 سنوات وأقل، و30% تتراوح خبرتهم بين 6 إلى 10 سنوات بالإضافة إلى 4 مسيّرين تتراوح خبرتهم بين11 إلى 15 سنة، ومن جهة أخرى هناك 4 مسييّرين تتراوح خبرتهم بين 16 إلى 20 سنة، و22,7%هم مسييرين تفوق سنوات خبرتهم المهنية 20 سنة.

- عدد دورات التكوين المشارك فيها في المؤسسة:

الجدول رقم (06) يبين عدد دورات التكوين المشارك فيها لأفراد عينة الدراسة

عدد دورات التكوين المشارك فيها	التكرار	النسبة المئوية
لا يوجد	14	%18,7
من 1 إلى 3 دورات	37	%49,3
من 4 إلى 6 دورات	12	%16
أكثر من 6 دورات	12	%16
المجموع	75	%100

يوضّح الجدول اعلاهأن نسبة 49,3%من مسيّر شاركوا في دورات تكوينية يتراوح عددها من دورة إلى 3 دورات، و18,7%لم يشاركوا في دورات تكوينية بعد، وهناك 12 مسيّر أي ما يعادل نسبة 16% شاركوا في دورات تكوينية يتراوح بين4 إلى 6 دورات، بينما 12 مسيّر أي 16% هم مسيّرين شاركوا في أكثر من 6 دورات تكوينية.

- عدد الترقيات داخل المؤسسة:

الجدول رقم (07) يبين عدد ترقيات الأفراد عينة الدراسة

عددالترقياتداخلالمؤسسة	التكرار	النسبة المئوية
لا يوجد	33	%44,0
من 1 إلى 3	32	%42,7
من 4 إلى 6	05	%6,7
أكثر من 6	05	%6,7
المجموع	75	%100

يبين الجدول اعلاه أن 44% هم من الأفراد الذين لم يستفيدوا من عمليات ترقية في مؤسساتهم، بينما 42,7% هم مسيّرين استفادوا من ترقيات يتراوح عددها من 1 إلى 3 ترقيات، و5 مسيّرين استفادوا من 4 إلى 6 عمليات ترقية في مؤسساتهم الحالية، و5 مسيّرين الذين استفادوا من أكثر من 6 عمليات ترقية خلال مسارهم المهني في المؤسسة.

أساليب التحليل الإحصائي:

استخدم الباحثين النسب المئوية والتكرارات، ومعامل الارتباط بيرسون للكشف عن العلاقات بين المتغيرات الدراسة، وتحليل التباين الأحادي اختبار "ف" (F)لقياس الفروق بين متغيرات البحث.

- الخصائص السيكومترية للاستبيان:

الصدق البنائي: تم استخراج صدق الاتساق الداخلي من خلال معامل الارتباط بيرسون بين كل عبارة ودرجة البعد المنتمية إليهوبينت النتائج ان هناك ارتباطات قوية.

ثبات الاستبيان: استخدم معامل "ألفا كرونباخ" لحساب الثبات، لمختلف أبعاد الدراسة تراوحت من (0,681)و(0,889) و(0,896).يتضح أن أداة الدراسة صادقة وثابتة.

عرضالنتائج:

الفرضية الأولى: توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين عدد التكوينات وتكوين الموارد البشرية في المؤسسات الصناعية بوهران.

الجدول رقم (8) يبين نتائج العلاقة الارتباطية بين عدد التكوينات وتكوين الموارد البشرية

المتغيرات		قيمة "ر" المحسوبة	عدد درجة الحرية	عدد قيمة "ر" الجدولية	مستوى الدلالة 0.05
تكوين الموارد البشرية	عدد دورات التكوين	0,385	73	0,232	دالة

يبين الجدول تعلاه أن قيمة "ر" المحسوبة لمعامل "بيرسون" تساوي 0,232 وبمقارنتها مع قيمة "ر" الجدولية التي تساوي 0,385 عند درجة حرية 73 وعند مستوى دلالة 0.05، وبذلك يتبين أن قيمة "ر" المحسوبة أكبر من قيمة "ر" الجدولية،مما يؤكد قبول فرض البحث القائل بوجود علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين عدد التكوينات المستفاد منها وتكوين الموارد البشرية في المؤسسات الصناعية بوهران وبهذا تحققت الفرضية.

الفرضية الثانية:توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين تسيير المسار المهني للموارد البشرية وعدد العمال بعقد محدد المدة في المؤسسات الصناعية بوهران.

الجدول رقم (9) يبين نتائج العلاقة الارتباطية بين تسيير المسار المهني وعدد العمال بعقد محدد المدة

المتغيرات		قيمة "ر" المحسوبة	عدد درجة الحرية	عدد قيمة "ر" الجدولية	مستوى الدلالة0.05
تسيير المسار المهني	عدد العمال بعقد محدد المدة	-0,265	73	0,232	دالة

يبين الجدول اعلاه أن قيمة "ر" المحسوبة لمعامل "بيرسون" تساوي 0,265-وبمقارنتها مع قيمة "ر" الجدولية التي تساوي 0,385عند درجة حرية 73 وعند مستوى دلالة 0.05، وبذلك يتبين أن قيمة "ر" المحسوبة أكبر من قيمة "ر" الجدولية، مما يؤكد قبول فرض البحث القائل بوجود علاقة ارتباطيه سالبة دالة إحصائيا بين تسيير المسار المهني وعدد العمال بعقد محدد المدة في المؤسسات الصناعية بوهران وبهذا تحققت الفرضية.

الفرضية الثالثة: توجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجور.

الجدول رقم (10) يبين نتائج العلاقة الارتباطية بين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجور

المتغيرات		قيمة "ر" المحسوبة	عدد درجة الحرية	عدد قيمة "ر" الجدولية	مستوى الدلالة0.05
الاتجاه نحو الأجر	نظام تسيير الأجور	0,295	73	0,232	دالة

يبين الجدول اعلاه أن قيمة "ر" المحسوبة لمعامل "بيرسون" تساوي 0,295وبمقارنتها مع قيمة "ر" الجدولية التي تساوي 0,385عند درجة حرية 73 وعند مستوى دلالة 0.05، وبذلك يتبين أن قيمة "ر" المحسوبة أكبر من قيمة "ر" الجدولية، مما يؤكد قبول فرض البحث القائل بوجود علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجورفي المؤسسات الصناعية بوهران وبهذا تحققت الفرضية.

الفرضية الرابعة: توجد فروق ذات دلالة إحصائية فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً هدف وظيفة الموارد البشرية.

جدول رقم (11) يبين نتائج الفروق فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً لهدف وظيفة الموارد البشرية

مصادر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	قيمة "ف" المحسوبة	قيمة "ف" الجدولية	مستوى الدلالة 0,05
التباين بين المجموعات	8973,900	2	4486,950	6,108	3,13	دالة
التباين داخل المجموعات	52890,100	72	734,585			
التباين الكلي	61864,000	74				

يبين الجدول أعلاه الفرق فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً هدف وظيفة الموارد البشرية، فان قيمة "ف" المحسوبة تساوي 6,108 عند مستوى الدلالة 0,05، بالمقارنة مع "ف" الجدولية التي تساوي3,13 عند درجة الحرية (72,2)، بما أن "ف" المحسوبة أكبر من "ف" الجدولية نقبل فرض البحث ونرفض الفرض البديل، وبالتالي يتبين وجود فروق فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية وفقاً هدف وظيفة الموارد البشرية. ولمعرفة اتجاه الفروق قام الباحثان باستخدام اختبار (LSD)اختبار للفروق بين متوسطات هدف وظيفة الموارد البشرية. وقد وضعت إشارة (*)للتعبير عن وجود فرق معنوي عند مستوى 0.05.وبهذا فقد تحققت الفرضية.

جدول رقم (12) يبين نتائج اختبار(LSD) للفرق بين متوسطات هدف وظيفة الموارد البشرية.

هدف وظيفة الموارد البشرية		إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية	الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها	المشاركة في صورة وهوية المؤسسة
		166,60	191,40	181,50
إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية	166,60	/	*24,80	14,90
الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها	191,40		/	9,90
المشاركة في صورة وهوية المؤسسة	181,50			/

يتَضح من الجدول أن هدف وظيفة الموارد البشرية المتمثل في الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها بمتوسط191,40 وهو أعلى من أهداف وظيفة الموارد البشرية الأخرى، يليه هدف المشاركة في صورة وهوية المؤسسة بمتوسط 181,50، ثم هدف إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية بمتوسط 166,60.وهذا يدل على وجود فروق لصالح هدف الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها.

مناقشة النتائج:

الفرضية الأولى: تبين من خلال النتائج وجود علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين وعدد دورات التكوين المستفاد وتكوين الموارد البشرية في المؤسسات الصناعية بوهران. وهذا لما يمثله التكوين والتدريب المستمر للعنصر البشري من عنصر أساسي في عملية الولوج إلى عالم المسؤولية الاجتماعية، فقد أكدت دراسة الطراونة (2010) أن الالتزام بتطبيق مراحل العملية التدريبية يؤثر على مراحل العملية التدريبية مجتمعة، والالتزام بتطبيق مراحل العملية التدريبية يؤثر على مجالات أداء العاملين وأن هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين استخدام التكنولوجيا الحديثة ومراحل العملية التدريبية، وهذا كله يعتبر من أهم المبادئ التي تقوم عليها التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية للمؤسسة اتجاه العمال.

الفرضية الثانية: اتضح من خلال النتائج أنه يوجد علاقة ارتباطيه سالبة دالة إحصائيا بين تسيير المسار المهني وعدد العمال بعقد محدد المدة في المؤسسات الصناعية بوهران، أي مع ارتفاع عدد العمال بعقد محدد المدة لا ترتفع ممارسات تسيير المسار المهني، يوجد علاقة طردية بين تسيير المسار المهني وعدد العمال بعقد محدد المدة، فبارتفاع عدد العمال بعقد محدد المدة تنخفض ممارسات تسيير المسار المهني، ويرى الباحثان أن هذا قد يكون أثر من بين آثار توجه المؤسسة إلى ممارسات مسؤولة اجتماعياً ولإثراء ممارسات الموارد البشرية وخاصة في ما يخص التخطيط الاستراتيجي للموارد البشري من خلال تسيير المسارات المهنية والتي تكون على المدى البعيد في حالة عقد غير محدد المدة للعامل.

الفرضية الثالثة: تبين من خلال النتائج أنهتوجد علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين الاتجاه نحو الأجر وتسيير الأجور في المؤسسات الصناعية بوهران. وهذا يمثل جزءاً هاماً من التحفيز في العمل والتي تقوم عليه المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة، ويرى الباحثان أنه قد يكون لأنظمة الأجور الدور الأكبر في جلب الكفاءات البشرية للمؤسسة وتشكيل

صورة إيجابية للنظام العام للتعويض للمؤسسة وهذا لا يتم إلاّ بانفتاح المؤسسة على المجتمع بما يسمى المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة. وقد أكد هذا سكاك(2011) بحيث أن فعالية ونجاح المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات يعود بالدرجة الأولى إلى التدقيق المستمر للموارد البشرية، وذلك لتطبيق المبادئ الجيدة للتسيير والتقييم من طرف إدارة المؤسسة، وهذا التدقيق لا يتميز به إلاّ المؤسسات التي انتهجت هذه الفلسفة في تسييرها الداخلي.

الفرضية الرابعة: يتبين من خلال النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية فيما يخص ممارسات إدارة الموارد البشرية تعود إلى هدف وظيفة الموارد البشرية. بحيث أن هدف وظيفة الموارد البشرية المتمثل في الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها مُثل بأكبر متوسط حسابي بلغ (191,4)، أما بالنسبة لهدف المشاركة في صورة وهوية المؤسسة، فقد كان بمتوسط حسابي يقدر بـ(181,5)، أما المتوسط الحسابي الأضعف (166) فهو لهدف إرضاء حاجة المؤسسة من الموارد البشرية.ويؤكد الغالبي والعامري(2008) على مؤشر الأداء الاجتماعي للعاملين بالمؤسسة بحيث يشمل جميع تكاليف الأداء بخلاف الأجر الأساسي الذي تقدمه المؤسسة للعاملين فيها بغض النظر عن مواقعهم التنظيمية أو نوع طبيعة أعمالهم وقيام المؤسسة بتوفير كافة العوامل اللازمة لخلق وتعميق حالة الولاء وانتماء العاملين كالاهتمام بحالتهم الصحية وتكوينهم وتحسين وضعهم الثقافي والاهتمام بمستقبلهم عند انتهاء فترة خدمتهم.

كما تؤكد هذه النتائج على أن انعكاسات المسؤولية الاجتماعية شملت بشكل كبير المهمة الرئيسية لوظيفة الموارد البشرية وبالتالي هدف إدارة الموارد البشرية، فالتركيز على الموارد والكفاءات البشرية من أهم مرتكزات مقاربة المسؤولية الاجتماعية، وتوفير البيئة المناسبة المؤثرة إيجابياً على روحه المعنوية له الأثر الكبير في مساندة أي تغيير، بحيث أن تلك الموارد والكفاءات هي المسؤولة عن اتخاذ وتنفيذ القرارات المتعلقة المسؤولية الاجتماعية. وهذه النتائج تصب في إطار هدف الدراسة التي تؤكد أن ممارسات إدارة الموارد البشرية لها انعكاسات كبيرة على توجه المنظمة لدفعاها إلى طريق المسؤولية الاجتماعية بالإضافة إلى أهدافها الاقتصادية الأخرى.

استنتاجات واقتراحات:من أهم الاستنتاجات التي توصل إليها الباحثان هي كالتالي:

- أن ممارسات إدارة الموارد البشرية لها انعكاسات كبيرة على توجه المنظمة لدفعاها إلى طريق المسؤولية الاجتماعية بالإضافة إلى أهدافها الاقتصادية الأخرى.

- أن المؤسسات الصناعية بوهران تتميز بالمسؤولية الاجتماعية

- أن المؤسسات الصناعية بوهران تركز على أهم أهدافها المتمثل في الحفاظ على دافعية المستخدمين وتنميتها. باعتبار الدافعية أهم مرتكزات السلوك التنظيمي في المنظمات لتحقيق أهداف الأفراد والمنظمة في الوقت نفسه.

يقترح الباحثان تبني معايير "الأيزو"(26000) في تسهل هذا النوع من المسؤولية اتجاه العاملين داخليا في المنظمات والمجتمع من جهة أخرى، والمتمثلة في تسيير المؤسسة وفق معايير حقوق الإنسان، مراعاة المجتمع المحلي، علاقات وظروف العمل، والبيئة وإظهار للفئات المستفيدة أن سياسات وعمليات وممارسات المؤسسة تتوافق والحقوق الأساسية للعمل.

الخاتمة:

وختاماً، إن هذه الدراسة تستطلع واقع ممارسات إدارة الموارد البشرية في المؤسسات الاقتصادية محل الدراسة، وذلك في ضوء استجابات مسيري إدارة الموارد البشرية فيها، وتبقى في النهاية إشكالية تسيير الموارد البشرية متعددة الأوجه في مؤسساتنا وبالخصوص في إضافة فلسفة المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة الاقتصادية بالإضافة إلى مهامها الرئيسية المتعارف عليها، مما يلخص أنّ هذا الموضوع واسع ويمكن دراسته من عدة جوانب.

المراجع:

1. جردات، ناصرو ابو الحمام، عزام(2013).المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية للمنظمات. عمَان: إثراء للنشر والتوزيع.
2. حاروش، نور الدين.(2011).إدارة الموارد البشرية. الجزائر: دار الأمة.
3. حمود، خضير كاظم والخرشة، ياسين كاسب.(2007).إدارة الموارد البشرية. عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.
4. سكاك، مراد.(2011). تدقيق المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات: دراسة ميدانية لبعض مؤسسات ولاية سطيف. مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، 11(11)، 195-220
5. الطراونة، تحسين أحمد.(2010). الالتزام بتطبيق مراحل التدريب وأثره في مجالات أداء العاملين. المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، 28(51)، 253-284
6. عبد الباسط عباس، أنس.(2011).إدارة الموارد البشرية.عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.
7. العزاوي، نجم عبد الله وجواد، عباس حسين.(2010). تطور إدارة الموارد البشرية، المفهوم، الاستراتيجية، الموقع التنظيمي. عمّان: دار اليازوري للنشر والتوزيع.
8. عقيلي، عمر وصفي.(2009). إدارة الموارد البشرية المعاصرة: بعد استراتيجي(ط2).عمّان: دار وائل للنشر والتوزيع.
9. العلي، عبد الستار.(2010). تطبيقات في إدارة الجودة الشاملة(ط2). عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع.
10. الغالبي، طاهر والعامري صالح(2007). الإدارة والأعمال. عمَان: دار وائل للنشر.
11. غربي، علي وقيرة، إسماعيل وسلطانية بلقاسم.(2007). تنمية الموارد البشرية. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع.
12. مزنة، عبد اللطيف الرفاعي.(2015).تقييم مستويات الافصاح عن المسؤولية الاجتماعية في التقارير المالية للشركات الصناعية السورية. مجلة جامعة الملك فيصل للعلوم الإنسانية والإدارية،1(16).123-

13. مسلم، محمد.(2007). مدخل إلى علم النفس العمل. الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع.
14. نوري، منير.(2010) تسيير الموارد البشرية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
15. Guillot-soulez, C. (2012). La gestion des ressources humaines (5e éd). Paris: Gualino, lextenso éditions.
16. Khiat, A.(2009).Analyse économique et G.R.H. Algérie: Dar El Adib
Sites Web:http://www.iso.org

تحت الرعاية السّامية لمعالي رئيس المجلس الإسلامي الأعلى والسّيد والي ولاية وهران وبالتنسيق العلمي مع مختبر الأبعاد القيمية، مختبر الفلسفة وتاريخها، والجمعية الدينية الطيبية الجزائرية لزاوية سيد الحسني بوهران

ملتقى دولي: الإسلام والبعد الإنساني نحو فقه المقاصد الإنسانية

20 و21شوال 1439هـ الموافق لـ 04 و05جويلية 2018م

يُمثل الإسلامُ تجربةً حضاريةً شاملةً ومتكاملةً، وقد شكّل عند مجيئه لحظة إنسانية فارقة، أعطت للتاريخ والوجود معاني ودلالات جديدة كليةً، وسمحت لقيم التّعارف والتّقارب والتّجاور بين الشّعوب والأمم أن تتجذر وتتعمق بشكل لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية. إن التّحولات الكبيرة والرهيبة التي يعرفها العالم من حولنا تفرض علينا استحضار تلك القيم السّامية من أجل تحقيق عالم يسوده التّسامح والتّعايش والتآلف الحضاري، ضمن مبدأ المساواة في الوجود...



وبناء على ما سبق، يهدف الملتقي إلى دراسة كيفية تكريس وتأصيل "فلسفة العيش معا" وفق ما يمليه الإسلام من قيم وما يفرضه المشترك الإنساني من إخوة دينية وآدمية، وتعارف وتآلف ديني وإنساني متجاوزا لكل أشكال الاختلاف اللغوي والقومي والجغرافي.

ومن خلال ما سبق، يمكن مقاربة الموضوع مقاربة علمية هادفة من خلال المحاور الآتية:

المحاور:

1. العالمية الإنسانية: الغايات والأبعاد؛
2. أصل العيش المشترك في الإسلام؛
3. البعد الإنساني في الدّيانات الكتابية؛
4. الخطاب الصّوفي والقيم الكونية.

ميلاد الحكمة في الحضارات الشرقية القديمة

الحاج سعيد حليمة[1]، إشراف: أد. بوكرلدة زواوي[2]

[1]. طالبة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد- وهران 2

[2]. كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد- وهران 2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/18 **تاريخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

الملخص:

إن المستقرئ لتاريخ البشرية، يكتشف ذلك اللون الأصيل من الفكر الذي تراءى الى أنظار العباقرة والمفكرين كمفهوم معقد، وليس بالأمر الهين الوصول اليه وسبر أغواره، إنه "الحكمة" كأرقى أنواع المعرفة الإنسانية تحفل بها آداب الأمم والشعوب قديما وحديثا، وقد وجدت "الحكمة" منذ بزوغ أولى الحضارات العتيقة، وهذا ما دلت عليه الكتابات التاريخية وأشارت اليه المكتشفات الأثرية، اذ تعد الحكمة من الفضائل الأولى في الفلسفات القديمة والديانات الوضعية، وهذا ما كشفناه من خلال دراستنا للفكر الشرقي القديم واتضح لنا مدى ما كانت تبذله تلك الشعوب القديمة من جهة في سبيل الرقي الفكري والروحي والحضاري، فكانت بذلك مغامرة للعقل البشري الأول في فك طلاسم هذا الوجود وكشف النقاب عن أسراره ومخفياته.

الكلمات المفتاحية: الحكمة، الفلسفة، الأسطورة، الألهة، الأخلاق، الإنسانية.

Abstract:

The readers of the history of mankind discover that original color of thought, which seems to the eyes od geniuses and thinkers as a complex concept, not easy to reach and explore. It is wisdom, the finest type of human knowledge that filles the literature of nations and peoples from ancient to modern times. It has been found since the emergence of the first ancient civilizations, and this is evidenced by the ancient writings and archaeological discoveries, as it is one of the first virtues in ancient philosophies and religions. This is what we found out through ous study of the ancient oriental thought and the analysis of texts. It has become clear to us how much these ancient peoples have been striving for intellectual, spiritual and cultural advancement. This was, thus, the first human mind adventure in deciphering this existence and revealing its secrets and its obscurities.

Keywords: Wisdom ; Philosophy ; Myth ; Gods ; Ethics ; Humanism.

مقدمة:

تُعدُّ الحضارة أحد الشروط الأساسية المستوفاة لظهور معنى الحكمة، ومن هذه الزاوية سنحاول أن نكتشف النقاب عن أسرار ونقائص ونفائس "الحكمة" التي كانت تختزنها حضارات وثقافات الأمم والشعوب وتخص بالذكر الحضارات الشرقية القديمة، فهل معاني "الحكمة" جاءت مع فكر وفلسفة الحضارات القديمة؟

لقد سجلت الحضارات الشرقية القديمة تقدما وازدهارا في مختلف العلوم والفنون[1]، وبادئ ذي بدء ماذا تعني بالفلسفة وبالحضارات الشرقية القديمة،

إن المقصود بالفكر الشرقي القديم سواء في مصر أو الصين أو في بلاد فارس أو في بلاد ما بين النهرين وذلك فيما قبل ظهور الفلسفة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد[2].

لقد عرفت الشعوب الشرقية القديمة كثيرا من المعارف في موضوعات الألوهية وتصورات نشأة العالم والأخلاق والسياسة وأمور الاقتصاد المنزلي وغير ذلك من وجوه التفكير الإنساني، ان مباحث الشرقيين اختلطت فيها الفلسفة بالدين والتفكير العقلي بالأسطورة والخرافة، وكان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية، غير أن هذه العناصر لم ترق الى مستوى البحث النظري المنظم ومع ذلك كانت هناك ملامح تركت آثارا واضحة في التفكير اليوناني[3].

يرى بعض الباحثين الأوربيين بأن الفلسفة بدأت بالشرق القديم وأن العلم ازدهر أصلا عند البابليين[4] فمثلا يقول "يورانت": تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفته لتراث مصر وبلاد الشرق ويقول "سارتون" ان نور العلم قد انبثق من الشرق، وما من شك في أن معارفنا العلمية القديمة – لكن الغربيين مهما يكن من أمرها فإنها ترتد أصلا الى الشرق، ويستطرد سارتون القول فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الاغريق، فان المعجزة اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم والعلم اليوناني كان احياء أكثر منه اختراعا[5]، إن الأفكار التي نادى بها فلاسفة الاغريق توجد بداياتها الأولى لدى مفكري الحضارات الشرقية القديمة، وما التفكير اليوناني إلا امتداد لما جاءت به حضارات الشرق من مجهود فكري، لقد أبدع

---

[1] عربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 07.

[2] مصطفى حسن النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 09.

[3] محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص 59.

[4] صدام زيادي، المدخل إلى الفلسفة، بغداد 1989، ص 39.

[5] المرجع نفسه، ص 40

الشرقيون في مجال الهندسة والرياضيات على العموم وفي مجال الكيمياء والطب والكتابة، ويذكر "سارتون" أن قيام الهرم الأكبر دليل على التقدم الرياضي[1] الذي بلغته حضارة مصر القديمة، وفي كهذا المجال أكد "جومبرز" على حقيقة مفادها أن الينبوع اليوناني استطاع أن ينهض على عاتق المصريين والبابليين[2]، ان هذه الحقائق العلمية أكد عليها قديما الفيلسوف الفارابي الذي قال في كتابه تحصين السعادة "وهذا العلم – الحكمة – على ما يقال أنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار الى أهل مصر ثم انتقل الى اليونانيين ولم يزل الى أن انتقل الى السريانيين ثم الى العرب.[3]

1. بعض صور الحكمة في الحضارات الشرقية:

لقد اتخذت الحكمة عند القدماء معاني دينية ذلك أن ما كان يهم المفكر الشرقي القديم هو تركيزه بقوة على المبادئ الدينية والأخلاقية والرومانية،[4] فالحكمة الأخلاقية تجسدت في تلك الحكم العملية حيث عرف الشرقيون كثيرا من الأمثال الموجهة للتعامل الاجتماعي، لقد ظهرت الحكمة عند "زارادشت" في تصوره للآلهة "أهورامازد" حيث كانت رؤيته في تفسير الخير والشر باستخدام النظرية التي تنادي بأننا نعمل سويا مع الله على بناء عالم أفضل، أما في الحضارة العينية فقد أثبت "لاونسي" حكمة الاتزان ونادى "كونفوشيوس" بالقاعدة الذهبية للعدل المتبادل، وهي الفكرة التي أخذها أنبياء العهد القديم ووسعوا منها وطوروها حتى شملت العدل الاجتماعي،[5] ان مدلول الحكمة يشير الى أحد كتب العهد القديم في القانون الغربي ويسمى أيضا "حكمة سليمان" النبي عليه السلام، وفيه نصوص تتصل بخلود النفس فهو ضرب من أدب الحكمة يشبه "أسفار أيوب" النبي عليه السلام،[6] ان هذه الحكمة صورها "هزيود" قرن 8 ق.م و"تيوجنيس" قرن 6 ق.م في صورة شعر، ووصفها "فيثاغورس" بأنها الهادي الى النجاح ونقل "صولون" الكثيرة من الحكم الشرقية من أمثال حكم "حمورابي" يقول "هنري توماس" انه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ، واليها نزح الكثير من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوصي ويسعون وراء التدريب حتى أضحت حكمة

---

[1] نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر الغربي، 1983، ص 33.

[2] حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص 44.

[3] أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 1985، ص 04.

[4] حسين علي، ماهي الفلسفة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، 2011، ص 84.

[5] هنري توماس، أعلام الفلاسفة، كيف نفهمهم، ترجمة أمين منزي، دار النهضة العربية، د. ط، 1964، ص 68

[6] الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الثاني، محفوظة للجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، دار الجيل، بيروت، ط2، 2001، ص 1012.

المصريين مضرب الأمثال عند اليونان،[1] وأكد أفلاطون في محاورة "أقراطينوس" بأن كلمة "محبة الحكمة" غامضة جدا وتبدو أنها ليست من أصل محلي أي ليست يونانية،[2] وفي هذا المعنى أوضح الباحث "مارتن برنال" بأن كلمة « sophia » مشتقة من كلمة مصرية كقديمة هي « SB3 » بمعنى (يعلم – تعليم) واذا علمنا بأن الحرف المصري القديم "بي b" يقلب أحيانا في اليونانية ليصبح "في ph" لتوصلنا الى ادراك أن الناصل اللغوي للكلمة « sophia » تعود جذورها الى التراث المصري القديم.[3]

لقد عكف حكماء مصر القدامى على الاهتمام بتطهير النفس الإنسانية واعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء.[4]

إن الناظر في الحضارة الصينية يكتشف بأنها طرحت فكرة أن من يسير على نهج السماء هو الانسان الفاضل وهو المعلم والمربي والحكيم ثم تطورت هذه النظرة عند كونفوشيوس الى ما أسماه "بالإنسان الأعلى" الذي يقتدى الناس به وبصلاحه يصلح المجتمع،[5] ويرى "لاوتسي"* بأن الحكيم في غنى عن المعرفة والذي يعرف كثيرا ليس حكيما لذلك يجب على الحكيم الطاوي أن يتخلى بكل بساطة عن حكمته لأن سر الحكمة انما يكمن في طاعة الطبيعة والخضوع لها،[6] والطاو هو طريق الحكمة وتيسرها وهو يؤدي الى الطمأنينة والسلام، واذا رجعنا الى كونفوشيوس، فانه اعتمد بأن التأمل وحده لا يؤدي الى الحكمة وقد ركز كل الحكمة في الانسان الذي هو موضوع المعرفة، ان هذا النوع من الحكمة جدد التفكير وفتح عالما جديدا من التوازن والنضج والادراك فهو لم يبالي بصورة التفكير والميتافزيقا وركز كل اهتمامه على الجانب الإنساني،[7] واعتبر بعض المؤرخين بأن كونفوشيوس هو أول من أنزل طبيعة الفكر من السماء والألوهية الى عالم الأرض والاهتمام بالإنسان ذاته وهذا ما تجده بالمثل تماما في فلسفة "سقراط"

[1] هنري توماس، أعلام الفلاسفة كيف تفهمهم، مرجع سابق، ص 03.

[2] مصطفى النار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1997، ص 43.

[3] مارتن برنال، أثينا افريقية سوداء، الجذور الاغريقية والمشرقية للإغريق، ترجمة شوقي جلال، ضمن كتابه "الحضارة المصرية صراع الأسطورة والتاريخ"، دار المعارف، القاهرة، د. ط، 1996، ص 60.

[4] محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة والإسلامية، مرجع سابق ص 60.

[5] عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة ط 3، 2010، ص 1016.

* مفكر صيني قديم يعتبر المؤسس الحقيقي للفلسفة الصينية.

[6] مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 80.

[7] - أ. و. ف، توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 30.

في الفكر اليوناني،[1] وأوصى كونفوشيوس بمجموعة من الفضائل وهي قوة النفس والاعتدال والعدالة والإنسانية هي ما أسماها كونفوشيوس ب "جين jen" وهو لفظ يتضمن في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذي ينبغي أن يسير وفقه سلوك الانسان في علاقته مع الآخرين القائم على حب الناس وحسن معاملتهم والأدب في الحديث والخطاب ومن هنا جاء معنى "جين" أن تحب الانسان وفوق ذلك أن تحب كل الناس،[2] وفي معانيها المتعددة حول الحكمة فان الفلسفة الصينية ألزمت الحكيم بأن يتجنب الافراط والتفريط فكلاهما رذيلة وعلى الحكيم أن يتبع طريقا وسطا.[3]

ان كونفوشيوس لم يبالي بصور والتفكير والميتافزيقا التقليدية وركز كل اهتمامه على الجانب الإنساني فكانت بذلك الحكمة عنده بمثابة رسالة تنويرية بالنسبة للأوربيين بعد أن كانوا حبيسي ذلك التعصب والديني وكذلك الحروب الناجمة عنه[4] لقد كان محور الفلسفة الكونفوشيوسية هو أن يعرف الانسان نفسه وأهم ما ينبغي معرفته هو الواجب، ومن هنا امتازت فلسفة كونفوشيوس بميزة أساسية وهي أنها وضعت نظام واضحا حول الأسس الأخلاقية القائمة على قواعد وارشادات تتصل بتنظيم الروابط الإنسانية واحترام حقوق الانسان والناس، ان الغاية القصوى لهذه الأخلاق هي تحقيق الخير للدول بإنقاذ الكرامة الإنسانية،[5] لذلك كانت أقرب الى الروح الإنسانية لا سيما من خلال دعوتها الى الفضيلة والحكمة، وقد سئل كونفوشيوس مرة في معنى الفضيلة الإنسانية، فأجاب بأنها محبة الناس بقدر الإمكان واعتبار كل الناس اخوة،[6] لذلك كانت كانت مفلسفته تستهدف دوام علاقه المحبة بين أفراد الجنس البشري، ولا تختلف دعوة كونفوشيوس في اعتبار كل الناس اخوة عن دعوة كل الأنبياء المرسلين حول اعتبار أن كل البشر اخوة وكل المؤمنون اخوة على الأقل في جانب الصورة.

لقد ظهرت معالم الحكمة عند كونفوشيوس من خلال قوله بأن الناس يولدون سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات، فالطبيعة البشرية مستقيمة، واذا افتقد الانسان هذه

[1] هـ.ج، كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس الى ماوسني تونغ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971 ص 57.

[2] مصطفى حسن النشار، فلاسفة أيقضوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1985، ص 33.

[3] إبراهيم مذكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، دار بيبليوس، باريس 2007، ص 25.

[4] أ. و. ق، تومالين، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، مرجع سابق ص 278.

[5] محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 73.

[6] حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 50.

الاستقامة في حياته افتقد معها السعادة،[1] يمكننا القول بأن كونفوشيوس صاحب النزعة العملية والحكمة الوسطى قد نهض بدور ريادي في اعداد الحضارة الفكرية الصينية وقد ترك تراثا فلسفيا غزيرا ولا زال يفعل فعله في الحضارة الصينية المعاصرة بل قضى في حضارات العالم الأخرى، ان فكرة يتراءى بمثابة حكمة إنسانية خالصة تشرح مجموع القواعد الأخلاقية الكفيلة بتأمين الاستقرار للفرد وللمجتمع.

2. الحكمة في بلاد الهند القديمة:

واذا ما حاولنا تتبع مفهوم الحكمة في تاريخ الفلسفة الهندية فإننا سنكتشف بالفعل بأن بلاد الهند كانت "بلاد الحكمة" وكثيرا ما كان يقول مؤلفو العرب في كتبهم بأنها "معدن الفلسفة"،[2] وأن الفكر الهندي فكر روحي في جوهره وهو ثمرة الحياة الروحية للهنود وأن فلسفتهم كانت متالية في المقام الأول وداخل هذا النسق تظهر وتتجلى لمظاهره العليا للحكمة في بلاد الهند، وقد تجلت الحكمة عند الهنود في كتب "الأوبانيشادو" وهي تعني المعرفة التي يتم بها القضاء على الجهل، وتشدد الأوبانيشادو في الحياة الأخلاقية على طريق "الحكمة الأبدية" أي طريق الفضيلة التي يختارها الحكيم الذي يجاهد نفسه بغية الوصول الى حالة من الغبطة والسرور،[3] والحكيم في الفلسفة الهندية هو الذي يعلم بأن الالاه هو أصل الموجودات.

لقد تميز الفكر الفلسفي الهندي القديم بطابعه العلمي والتركيز على ربط الفلسفة بالحياة، فقد نشأت تأملات حكماء الهند انطلاقا من محاولاتهم فهم الحياة، فقد واجه هؤلاء الحكماء العذاب الجسدي والذهني والروحي وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه، كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة،[4] وتتصف الفلسفة الهندية أيضا بأنها بحث باطني عن الذات الإنسانية، بمعنى أنها تنظر الى الباطن الروحي للإنسان أكثر من اهتمامها بالعالم الخارجي والطبيعة المادية رغم وجود بعض صور المظاهر المادية في حكمة الهند القديمة.

---

[1] مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 40.

[2] ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ط5، 1981 ص 16.

[3] مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص 88.

[4] محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، مرجع سابق، ص 62.

* فيلسوف هندي ولد بين (563 – 483 ق.م) عُرِفَ بورعه وحكمته وأخلاقه، وإليه تنسب الديانة البوذية في شرق آسيا.

الحكمة عند بوذا*: يقول "بوذا" ان الهوى أصل الحزن والنفس هي التي تجلب الشقاء الذي يحب التحرر منه ومن أسبابه وهذا لا يتم حسب بوذا الا عن الطريق ذي الثمان شعب والذي يطلق عليه اسم الطريق الوسط والذي ان التزم به الفرد استطاع بلوغ "النرفانا" وهي حالة يتم فيها انكار الذات فينعدم الوجود المادي المتحرك في قالب الوجود الثابت، وقد اشتمل الطريق الوسط على خطوات ثمان وهي: الاعتقاد الصحيح، والقرار الصحيح والتطبيق الصحيح والفكر الصحيح، والتأمل الصحيح،[1] ان الحكيم هو الذي يلتزم بهذه الخطوات وأيضا كل الناس مندوبون لها بدون استثناء وكان "بوذا" يؤمن بمجتمع يتساوى فيه الجميع لذلك رفض التقسيم الطبقي حيث قال ليس المنبوذ منبوذا بالولادة وليس البراهمني* براهمنيا بالولادة بل بالأعمال وهنا تظهر القيمة الحقيقية التي يوليها "بوذا" للإنسان وهنا تتجلى أعلى مظاهر الحكمة عنده.

خاتمة:

حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على واحدة من أهم المباحث الفلسفية في تاريخ الفلسفة وهي مفهوم الحكمة حيث اجتهدنا في وضع التأصيل الفلسفي له مع وضع المرجعية الفكرية لمدلول في تاريخ الفكر الشرقي لقد تبين لنا من خلال طرح مجموعة هامة من الأفكار بأن الحكمة تمثلت في المستوى النظري عند حكماء الشرف القديم كما ظهرت في المستوى العلمي عندهم، حيث أبانت الدراسات الأثرية والأبحاث التاريخية على هذه الحقائق، حيث ظهرت مغامرات العقل البشري الأولى مع أول الحضارات الإنسانية متمثلة في حضارات الشرق القديم، انها التجربة البكر التي استفاد منها العقل البشري لا حقا واعتمد في تطويرها وتأطيرها بنسق فلسفي متجانس، لقد توفر لشعوب العالم القديم الكثير من المعارف والآراء والالهامات الفلسفية حول موضوعات نشأة العالم والأخلاق والسياسية، غير أن ما يعاب على تفكيرهم هو أنه اختلط بأنواع أخرى من التفكير الخرافي والأسطوري الأمر الذي أفضى به الى عدم ارتقائه الى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة، ولكن رغم ذلك يشهد التاريخ بعظمة حضارات الشرق القديم نظرا لتميزها بأصالة لا تنكر وحكمة بليغة تركت بصمات وآثارا فكرية كبيرة على الحضارات اللاحقة مثل الحضارة اليونانية والرومانية وحتى الحضارة الأوربية الحديثة.

[1] كارل ياسبرز، فلاسفة انسانيون، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ط3، 1988، ص 76.

* هو من يمثل أعلى هيصة دينية في بلاد الهند القديمة.

قائمة المراجع:

1. ابراهيم مذكور، يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، دار بيبليوس، باريس 2007.
2. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الاسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط 1985.
3. أ. و. ف، توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحليم سليم، دار المعارف، القاهرة 1980.
4. هـ. ج، كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس الى ماتسي تونج، ترجمة عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1971.
5. هنري توماس، أعلام الفلاسفة، كيف تفهمهم، ترجمة أمين متري، دار النهضةالعربية، د. ط، 2005.
6. حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
7. حسين علي، ما هي الفلسفة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، 2011.
8. كارل ياسبرز، فلاسفة انسانيون، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1988.
9. مارتن برنال، أثينا افريقية سوداء، الجذور الافريقية والمشرقية للاغريق، ترجمة شوقي جلال، دار المعارف القاهرة، د. ط، 1996.
10. محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2008.
11. محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983.
12. مصطفى حسن النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط 1، 2012.
13. مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1997.
14. الموسوعة العربية الميسرة، المجلد الثاني، محفوظة للجمعية المصرية للنشر المعرفة والثقافة العالمية، دار الجيل بيروت، ط 2، 2001.
15. عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2010.
16. عربي عباس عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د. ط، 1999.
17. صدام الزيادي، المدخل الى الفلسفة، بغداد، 1989.
18. ت. ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 5، 1981.

جون ديوي: الحرية قيمة ديمقراطية

بلوط صبرينة

جامعة ابن خلدون، تيارت

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/26 **تارخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

حاولنا من خلال هذا البحث إبراز قيمة الحرية والفردية ضمن السايق العام لديمقراطية الفيلسوف البراغماتي والمُربي الأمريكي جون ديوي، في محاولته التأطير للمشهد الثقافي بكل أبعاده الإنسانية والإجتماعية والسياسية، وفقا لمنهج الإصلاح وإعادة البناء الذي يؤسس لمفهوم الديمقراطية بمعناها الصحيح كفضاء أنسب لاستثمار مثل هذه القيم (الحرية الفردية) وتفعيل دور الثقافة والتربية في تكوين مجتمع ديمقراطي سليم.

لذيك كان لا بدّ من توظيف الدور الريادي لكل من الثقافة والتربية كأرضية خصبة لغرس مثل هاته القيم لا سيما والنظام التربية التقدمية الذي يسمح بنمو قيم الفردية والحرية وتحقيق الذات وبالتالي استحداث علاقة تفاعلية بين الفرد والمجتمع.

الكلمات الدالة: الحرية؛ الديمقراطية؛ التربية؛ الفردانية؛ الليبرالية.

Abstract:

We tried through this research to highlight the value of freedom and individualism within the general context of the democracy of the American pragmatic philosopher and educator John Dewey, in his attempt to frame the cultural scene in all its human, social and political dimension according to the approach of reform and reconstruction, which establishes the concept of democracy in its true sense as the most appropriate space/environment to invest such values (freedom individualism) and activating the role of culture and education in the formation of a healthy democratic society.

For that, it should use the leading role of culture and education as a floor to plant this values, system, and progressive education which allows to grow the individual values and freedom and self-realization, finally to create interactive relation between the individual and society.

Key words: Freedom ; Democracy ; Education ; Individualism ; Liberation.

تمهيد:

غالباً ما تُحيل السياسة كعلم وتطبيق لمرتبة التميز والريادة بين العلوم من حيث تعبيرها عن السلطة ودورها في تقرير مصير الشعوب، لكن مسألة السياسة بالغة التعقيد – بالرغم من شساعة تداولها – ذلك أنها تُحيك جملة لا نهائية من الإشكالات التي تصل أحيانا لدرجة التناقض لا سيما وتعدد مجالاتها واتساع أفقها ولما كانت الديمقراطية أحد أهم مجالات العمل السياسي لما لها من قيم تحمي الفرد وتحقق ذاته التي أصبحت مفقودة في ظل شرعية سياسية آخر همها هاته القيم.

وفق هذا السياق، جاءت ديمقراطية جون ديوي في شكل حركة بحث واسع الأفق يعطي للأمل في الحياة السياسية أهمية بالغة لأجل تحقيق السعادة والرخاء في جو تملؤه الحرية. ومن هنا، كانت الحاجة للدافع التحرري لفهم العمل الديمقراطي وتثبيت قميته المحور الاول في عمل جون ديوي الديمقراطي الذي يهدف إلى إنماء النشاط الديمقراطي المشترك وتكييفه لخدمة المجتمع بعيداً عن دوامة التغيرات الذاتية والاجتماعية ذات البعد السياسي وكل ما ينجم عنه من ضياع.

تعتبر الديمقراطية أفضل وسيلة وُجدت حتى الآن لتحقيق الغايات الكامنة في ميدان العلاقات البشرية ولتطوير الشخصية الإنسانية وإبراز القيم الثقافية بعيداً عن كل أشكال الاستبداد السياسي المحطم للحريات، وبالتالي لا بُدّ من توافر جملة المستلزمات التي يحتاجها الإنسان للتعبير عن ذاته وتحقيق حريته بالشكل الذي يكفل الحقوق ويُنجح تطبيق القانون وفقاً لمبدأ الديمقراطية حكومة الشعب للشعب وبالشعب على حد تعبير جون ديوي وعليه:

ما قيمة الحرية ضمن السياق العام لديمقراطية جون ديوي؟

وإلى أي مدى استطاعت هذه الديمقراطية وفقاً للمبدأ البراغماتي لتفعيل مثل هذه القيم؟

كثيرة هي الشعارات التي تؤسس لفكرة أن الديمقراطية هي الفضاء الأنسب لتشييد صرح الحرية، لكن المصداقية تبقى بعيدة المنال في ظل ديمقراطيات شكلية تفتقر لأدنى مقومات الروح الديمقراطية التي تؤهل لقيمة الحرية في بعدها الإنساني.

هذا ما ذهبت إليه الديمقراطية عند جون ديوي (1859-1953) John Dewey بهدف تحقيق مثل هذه القيم فعلياً وفقاً للمبدأ الأداتي* الذي يجعل من الديمقراطية أداة

للتعبير عن الحريات وتحقيق الفرديات، حيث أن مُجرد رفع جوانب القمع السلبية المضادة للحرية كفيل بأن يحفظ الحرية ويُنمّيها ويكفُل استمراريتها والأهم من ذلك يحقق وجودها إذا ما ارتبطت بالفرد كصفة أصلية فيه.

1. الحرية والطبيعة البشرية:

إن علاقة الإنسان بالحرية علاقة تلازمية فهو يميل بطبع لها، خاصة إذا ما ارتبطت بغاية جماعية بعيداً عن كل نزوع فردي شرس، لذلك كانت الحريات أساس النظام الجماعي الذي يكفل شرعيتها في إطار العمل التعاوني القائم على أساس العلمية بدون أي تصدع ذاتي من شأنه أن يعيق سير الديمقراطية وذلك من خلال المطالبة العشوائية بحرية تهدد المصلحة العامة.(1)

يجب أن تُبَرد الحرية كصفة أصلية في الإنسان ذاتها وفقا لغاية اجتماعية تحقق ثقافة المجتمع بعيدا عن كل طبيعة بشرية متزمتة جاهلة للمعنى الحقيقي ووراء كل مطالبة، الذي يبقى وكما أشرنا الصالح العامفيه قبل كل شيء مثلاً الهجمات الجماهيرية التي تهدد وتحطم استقرار البلاد باسم المطالبة بالحريات وبالتالي شرورة وجود هيئات تساعد المواطن على فهم الأمور السياسية واستيعاب مثل هذه المضامين الاستفسارية.(2)

فالطبيعة البشرية تتميز بالتنوع والتشعب والانغلاق الذي سيجد صداه في الثقافة والمجتمع باعتبارها أحد أهم مكونات العناصر الفطرية التي تعد من مقومات الطبيعة البشرية. والتعامل مع الحرية على انها طابع أصيل في الأفراد يرمينا إلى النظر فيما يجب فعله على الصعيدين الثقافي والواقعي، فالسياسة بطبيعة الحال تتوقف على قوى أخرى أساسها علاقات اجتماعية وبنية ثقافية خارج نطاق المؤسسة السياسية والتي تؤثر بقدر ما تتأثر تأثيرا عميقا في المواقف والعادات التي تتجلى في شكل الحكومة وفي العادات القانونية.(3)

ففي علاقة الحرية بالثقافة فإن مشكلة الحرية لا يمكن أن تخرج عن نطاق الثقافة فهي ثقافة وطبيعة في الفرد إذا أحسن الشعور بها وأتقى سبُل الوصول لتحقيقها.

---

* نسبة إلى الأداتية INSTRUMENTALISM وهو منهج إعتمده ديوي في البحث.

[1] جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الأسرة، مصر، د(ط)، 2010، ص:25.

[2] المصدر نفسه، ص: 57.

[3] المصدر السابق، ص: 14.

فالولايات المتحدة الامريكية خير مثال يضرب في هذا الصدد حيث ساعدت على بروز مفهوم الحرية كمفهوم مركزي في أمريكا وثقافتها فسكانها هربوا من قمع الإقطاع إلى الأرض الجديدة ومعهم حلم الحرية بالتالي وجود نزوع للحرية، وبهذا تكون الثقافة في أمريكا ترسم أطر الديمقراطية وتشيدها في إطار تكامل عقلي وأخلاقي وعملي علمي، لكن عدم توفر هذا التكامل يُطيح بالمشهد الثقافي ومعه السلم الديمقراطي وكل قيمه في متاهة التخلف وهنا نرجع للمصدر الاول وهو طبيعة الفرد وسوء تسيير المؤسسات.[1]

الأكيد أن معنى الحرية من خلال الطبيعة البشرية لا يتحدد إلا من خلال فهم هذه الطبيعة بهذا المعنى مع الأخذ بعين الاعتبار كل ما يشوب هذه الطبيعة من تغيرات وهنا لا بد من وجود الوعي لفهم ما تعنيه الديمقراطية في أذهاننا قبل ترجمتها إلى أفعال وذلك من خلال تشريع ذاتي للديمقراطية في صورتها الجماعية وانعكاس ذلك على الواقع في شكل تبادل يجعل من الديمقراطية أساس لفهم العلاقات البشرية.[2]

2. الديمقراطية بمعناها الليبرالي:

تحيل الليبرالية Libiralisme من زاوية الإشتقاق إلى الحرية أما على الصعيد الفعلي فهي كتوجه سياسي يُمثل مطالبا تتعلق أساساً بالحق في الحرية وتحطيم العوائق التي كانت تقف حائلاً أمام الأفراد في تحقيق حقوقهم، وهو الأمر الذي ذهب إليه جون ديوي من خلال العمل على الترويج للأسلوب العلمي والانفتاح القاري في التأكيد على الحق في المساواة والعدالة والملكية والتفكير والمعرفة بالقانون.[3]

قد أمنت الليبرالية ومنذ القدم بضرورة إستيعاب النزعة الفردية كأساس فلسفي في حين اعتبرت الحرية جوهر الليبرالية، مع عدم تضييق نطاقها في مجال محدد خاصة وانها الشكل الأنسبُ لتجسيد الديمقراطية، فالبراغماتية والديمقراطية الليبرالية وكذا أمريكا شيء واحد وهذا ما يؤكده جون ديوي بشهادة رتشارد رورتي (1931-2007) Richrd Rorty وذلك من خلال وصفه البراغماتية كفلسفة ديمقراطية زيادة على محاولاته لفهم تاريخ أمريكا في علاقاته مع الحياة الإنسانية، فالديمقراطية الحقيقية ليست سوى أمريكا المكتملة في شكلها البراغماتي الذي يعطي للأمل في الحياة السامية أهمية بالغة في إطار المحافظة على المؤسسات الليبرالية كضمان للديمقراطية وهذا لا

---

1 المصدر نفسه، ص: 128-129.

2 Dewey et Games Tufits.H, Ethics, revise edition CNY: Henry Holtel company, 1936, p:340.

3 أبو جابر فايز صالح، الفكر السياسي الحديث، دار الجبل، بيروت، د(ط)، 1985، ص:55.

يتحقق إلا بحضور الدافع التحرري والتأكيد على استقلال الإنسان ودور الدولة الليبرالية في توفير الأمن وكل ما يضمن الحياة الكريمة في جو من الحريات.[1]

الإنسان إذن محور عمل الليبرالية ومحركها الأساسي في إطار تقوية النزعة التحررية وتفعيل دورها الإيجابي في التغيير والإصلاح وفقاً لمبدأ إعمل في تكامل تحقق حريتك وتنمي شعورك بها ومعه تميزك داخل المجتمع، فالديمقراطية تحتاج إلى مجال رحب من الحرية عبر الإنفتاح والمحادثة لتصبح بهذا الليبرالية خادمة للديمقراطية والوظيفة متبادلة. وكلما ضيعت الحرية بالشكل الأنسب نجم عنها بالضرورة وعي أكبر بعيداً عن أيديولوجيات مغلقة تبقى رهينة أفراد يحددون مجال تطبيقها، فالحرية السر الكامن خلف تاريخ الليبرالية وهذا ما ذهب إليه جون ديوي في قوله على حد تعبير جفرسون <<لكل جيل الحق في أن يختار لنفسه شكل الحكومة الذي يعتقد أنه يعاونه في تحقيق سعادته>>[2]

مع التأكيد على عدم ترك الحرية للأفراد لأجل امتيازاتهم الخاصة وانغلاقهم على هوياتهم والتعصب لها باستغراق في مضامين الهوية بالشكل الذي يحيل إلى التطرف والسمو بالذات في برجها العالي بعيداً عن الشعور بالآخر وهذا أمر خطير من شأنه تحطيم كل قيم الديمقراطية وبالتالي وحي توظيف الفردية وفقا لقيم إنسانية.

البعد الديمقراطي للبراغماتية: التأسيس لقيمة الفردية

الفردية Individuality والفردانية Individualism إذ تشير الفردية إلى الخصوصية المتعلقة بالإنسان وهو الأمر الذي دفع بالكثير إلى اعتبار هذه الغاية وحدة أساسية في الوجود.

فحين تعبر الفردانية عن مذهب فكري ونزعة معرفية ترى أن الفرد أساس حقيقة وجودية بالشكل الذي يدفع تفسير الصيرورة الحاملة في الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية.[3]

عمد ديوي على عدم الاعتراف بمعطيات الفلسفة التي لا تأخذ بعين الاعتبار حرية الإنسان ومسؤولية في الوقت نفسه، حيث إتجه نحو الفرد وعلاقته مع الوسط الاجتماعي والمحيط الطبيعي جوهر فلسفته البراغماتية وهو الأمر المكون للخبرة المؤدية

---

1 Rorty Richard, Achievingour contry, Harvard University press, USA, First publishing, 1999, P:17.

2 جون ديوي، الحرية والثقافة، المصدر السابق ذكره، ص:167

3 الكحلاني حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، د(ط)، 2008، ص:23

للسعادة والذي لنْ يتحقق بعيداً عن نظام ليبرالي ديمقراطي يعطي للخبرة أهمية ويساهم في إحداث الانفتاح على الصعيدين الاجتماعي والسايسي الامر الذي ينعكس إيجابا على البحث والباحث ومنه الفرد والمجتمع، والبراغماتية إذن فلسفة ديمقراطية بالنظر إلى سعة التحقق التي تمنحها للأفراد الامر الذي يساعد على تحول المعرفة إلى أمر يفتح مجال الاهتمام بالواقع الاجتماعي، فالبراغماتية يجب أن تخدم الإنسانية بكل موضوعية.([1])

الفردية أحد أهم قيم الديمقراطية يجب أن تنظر إلى الفرد بالعتباره <<طاقة وقدرة على التطور وأسلوب فريد للفعل في وضع عالم من الأشياء والأشخاص>> فالفرد إبن بيئته وهو ليس كيانا قائما بذاته ولذاته بقدر ما هو كيان عقلي وروحي يتفاعل وتغيرات المحيط الاجتماعي <<إنه شيء يضع ويُنجز، إن الفردية الإبتكار والقدرة على الاختراع وسعة الحيلة وتنوعها واضطلاع المرء بتبعية إختياره لمعتقداته وطرق سلوكية وتصرفاته وليست هبات تُمنح ولكنها أعمال تُنجزْ>>[2] هكذا يؤكد الفرد أكثر على دوره في التغيير والتطور الذي يجعل من كل نشاط يقوم به تجديداً للذات مادام يخْلُق رغبات محددة من شأنها صناعة المستحيل عملي علمي تفاعلي وبمسؤولية أكبر داخل مجتمع مفتوح وثقافة حرة.[3] فتحقيق الذات يرتبط بشعور الحرية وبالتالي فرصة للإبداع في شكل نماء Salf Realisation grouth يصبح غاية وواجب على كل فرد ومجتمع فليس النماء اكمال ماهية ثابتة في الفرد محددة مسبقا بقدر ما هو مشروع إبداعي يتميز به النمو الفردي ليس فقط على المستوى البيولوجي بل على مستوى الفكر والأخلاق والجمال لأجل تحقيق فردية متكاملة ومتميزة وهذا بالذات ما تبحث عنه براغماتية جون ديوي.[4]

إن تحقيق الذات والشعور بالفردية قيمة ملازمة لقيمة الحرية من خلال مشاركة تساهم في إقحام الذات في المجتمع والذوبان فيه حتى يتسنى لها كبح كل شعور بالفردية التي تدفع بصاحبه إلى إرادة السيطرة وبالتالي جمود في العلاقات الاجتماعية يُقابله ضياع للقيم الديمقراطية والحل يكمن في سيطرة الإنسان على الطبيعة التي يجب أن

---

[1] جون ديوي، الفردية قديما وحديثا: ترجمة خيري حمادة، منشورات دار مكتب الحياة، بيروت، لبنان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، لبنان، نيويورك، د(ط)، 1979، ص: 154.

[2] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة مرسي قنديل وزكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، د(ط)، 1957، ص:314.

[3] المصدر نفسه، ص:201.

[4] Richard shusterman; le libéralisma, pragmatique, critique W=° 555-556 Aout Septembre, 1993, p:554.

تحُلّ محل سيطرة سلطان الإنسان على الإنسان ومحاولة البحث عن حريات جماعية تشاركية.[1]

3. الديمقراطية وحرية التربية:

عمَدَ ديوي طوال مشواره الأكاديمي إلى تحقيق الديمقراطية محاولاً إقحامها في جميع ميادين الحياة، لا سيما ما يتعلق بالفرد وحريته فبحث عن صياغة شاملة عارض من خلالها تلك الإهتمامات السياسية الضيقة.[2]

إن الديمقراطية أكبر من أن تكون مجرد شكل من أشكال الحكومة، إنها أساس الحياة المشتركة والخبرات المتضامنة المتصلة بحياة الفرد والمجتمع شانها شأن التربية وهذا ما أكدّه جون ديوي في قوله: <<أن الحياة الحديثة تتطلب الديمقراطية>>[3] حتى تُساهم أكثر في بناء أفراد ناضجين لهم القدرة على تكوين وإبداع قيم تنظم تعايُش الناس، لذلك كانت الديمقراطية وسيلة لصناعة الحريات ولا سيما الحرية الفكرية من خلال أن ينشأ منذ الصغر على حب الديمقراطية الامر الذي يكون عنده سلوك من ديمقراطية إشربُت منها نفسه ونزلت منها منزلة الطبع هذا إذا ما أتيح لهذا الطفل الوسط المناسب والمتمثل في المدرسة التي تجعله يشعر بكامل حريته دون إساءة فهم طبيعة الحرية الممنوحة له ويوضح ديوي ذلك في قوله <<لا نقصد ترك الطفل لأهوائه ومزاجه من غير ضابط وإنما نُريد أنْ نسمحَ له بالقدر اللازم من الحرية الذي يُخلصه من الكبْت والذي هو ضرورة لنمو الذكاء نمواً حراً متكاملاً>>[4] بعيداً عن أنماط التربية التقليدية المُقيدة لحرية الطفل في مقابل الطاعة والانقياد والخوف، وذلك أن عامل الإجرائية (التجريب) حتماً سيُحفز أكثر ويُنمي روح الإبداع من اجل إثبات أكثر للحريات من دون أي تطرف الذي من شانه خلق تراتبية هرمية تؤسس لفكرة الطبقية، فبعد أن كان التعليم ينحصر على فئة المهتمين بالمعرفة أصبح مع انتشار أفكار الديمقراطية مُتاح للجميع.

---

[1] جون ديوي، تجديد في الفلسفة، مصدر سبق ذكره، ص:103.

[2] جون ديوي، التربية في العصر الحديث، ج1، ترجمة عبد العزيز عبد المجيد ومحمد حسن المغربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط)، 1949، ص:74.

[3] المصدر نفسه، ص:81.

[4] Deledalle Gérard, la philosophie Américaine, édition l'age d'homme, lousane, s(é), suisse, 1983, p:314.

إن فضائل الديمقراطية بصفتها نمط حياة فردي وجماعي وسلوك أخلاقي واجتماعي سوف تبقى خاوية لا تملك مدلولا عينيا من دون تربية نوعية محددة، ففضائل التبادل الحر للأفكار والتجارب والتوزيع المتساوي والمتنوع للفرص والاعتراف الواسع بالمصالح والغايات المشتركة ليست معطاة من البدء <<إنّما يجب أن تُغرس وتتغذى، إنها متوقفة على التربية>> لهذا جاءت الديمقراطية في التربية تطالب بتساوي الفرص كمثل أعلى لها، تربية يكون فيها التعليم والتطبيق الاجتماعي والاعتراف بقيمة الأعمال المنجزة منذ البداية من أجل الجميع كون التربية بمؤسساتها أقصر الرسائل وأضمنها للاهتمام بمصلحة الفرد والمجتمع.[1]

تشكل المدرسة القطب الروحي في عملية بناء الوعي وتطوير قدرة الفرد على الفهم والاستيعاب خاصة فهم قواعد العمل الديمقراطي من خلال طريقة التعليم الوظيفي (المدرسة مخبر) الذي يسمح بتكوين شخصية مستقلة تخدم المجتمع وتضع المصلحة العامة فوق كل اعتبار بهذا تكون المدرسة قد ساهمت في بناء مجتمع مفتوح ديمقراطي تقدمي.[2] وهذا لا يكون إلا من خلال معلم يُحسن القيادة ويمتلك الشجاعة والجرأة في التعبير عن رأيه بكل ديمقراطية في مسائل التعليم العام، حيث ينقد ديوي أولئك الذين لا يشاركون في صنع القرارات التي من شأنها تغيير الوضع الدراسي وتُساهم أكثر في صناعة المستقبل كما تشجع الكفاءات وتحقق الحريات، فالمدرسة بصفتها مخبر فعالية الأفكار التربوية تُمثل المحيط الاجتماعي الرئيسي المؤهل لغرس الأخلاق الديمقراطية في ذهنيات الأطفال وسلوكهم مع الأخذ بعين الاعتبار البعض منهم الذي لا يمكن أن يمتلك بضرورة فعلية وفي هذا الصدد يقول ديوي أن <<الديمقراطية تتطلب تربية يكون فيها التعليم والتطبيق الاجتماعي والأفكار الممارسة والعمل والاعتراف بقيمة ما هو منجز موحداً منذ البداية من أجل الجميع>>[3]

يجب أن تكون المدرسة مجتمعا جنينيا تنعكس فيه بصورة الديمقراطية بصفتها مثلا أخلاقيا خاصة وأن الأخلاق تُمثل أحد اهم معالم التعبير عن الحرية، لذلك أكّد ديوي على ضرورة جعل الأخلاق ظاهرة إجتماعية بقوله <<إذا كانت موازين الأخلاق

---

[1] جون ديوي، مدارس المستقبل، ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط)، 1962، ص:86.

[2] جديدي محمد، فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجا)، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2004، ص 258.

[3] جون ديوي، الحرية والثقافة، مصدر سبق ذكره، ص:23.

منحطة فذلك راجع من نقص التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية>>[1] ومهمة المدرسة أن تحافظ وتعمق الشعور المرتبط بالقيم الأخلاقية والحياة الجماعية وهنا يجب الإشارة إلى المنهجية المعتمدة والتي من شأنها توفير كل هاته المتطلبات وتحقيقها وفقاً لمنهج الذكاء Socialisation of Intelligence وتدريب الطفل على استخدامه من خلال تجريبية المدرسة.

وعليه تسمح التربية بهذا الشكل بإنماء ورعاية التجربة الجماعية المشتركة لتنمو بذلك قيم الفردية والحرية وهي الضامن الأكثر لترقية الديمقراطية في المجتمع وتكوين جيل يفهم ويطبق الديمقراطية وبالتالي تشجيع القيم الإنسانية في شكلها السياسي والتربوي، وجعل كل نظرية خادمة للديمقراطية ولعل هذا ما أراده ديوي من خلال مقال له بعنوان "الديمقراطية المهمة التي ننتظرها" عام 1939.

خاتمة:

في ختام هذا الموضوع، الأكيد ان الديمقراطية لا ترق إلا إذا اشترك أفرادها في توجيه الأمور العامة التي تهمُ الجميع، وذلك في إطار ما يُسمى ديمقراطية المشاركة Participatory Democracy التي اعتبرها ديوي السبيل الوحيد الذي يتسنى للفرد من خلاله تحقيق ذاته والشعور بحريته حيث يُصبح له الحق في المشاركة السياسية والتي تكتسي فيها سياسة المؤسسات الاجتماعية اهمية بالغة إذ تصبح حقا وواجبا مفروضا على الفرد والمجتمع بصفتهم كائنات تؤثر في هذه المؤسسات بنشاطها وفاعليتها كما تتأثر أيضا ومن ثم لا يوجد شخص آخر بعينه أو أشخاص بعينهم لهم أهلية الحكم والتسيير دون الآخرين بحجة أنهم الأقدر على صناعة القرار وتحمل المسؤولية وبالتالي آن الأوان لتوسيع نطاق الديمقراطية وبسطها بحيث تكون طريقة التعامل اليومي شأنها شأن البراغماتية من خلال إعادة نظر شاملة لأحوال الناس حتى يكون الدفاع عن الأفكار لا عن المؤسسات التي صنعتها الأفكار.

بهذا يظهر دور ديوي الريادي الذي اختار الإصلاح بدل التغيير الإجتماعي الشامل والسعي إلى إعادة بناء الليبرالية المتمثل أساسا في الحرية والفردية وبالتالي التمييز بين جوهر الديمقراطية وأغراضها المتميزة من خلال تفعيل دور الثقافة والتربية لأجل تكوين

---

[1] جون ديوي، المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، 1966، ص:22.

مجتمع ديمقراطي سليم رافض لكل تطلب معرفي غيّب فيه الوعي والإنسانية والعمل عليه يسمح للحرية بأن تُعاش لا أن يُطالب بها فقط وهنا تفتح قوس هل تُعاش بمعناها العالمي الشامل؟ وإلى أي مدى يمكن للديمقراطية التعبير عن متطلبات الفرد خارج أمريكا بكل موضوعية؟.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

أ- اللغة الأجنبية:

Dewey et Games Tufits.H, Ethics, revise edition CNY: Henry Holtel company, 1936.

ب- اللغة العربية:

1. ديوي جون، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الأسرة، مصر، د(ط)، 2010.
2. ـــــــــ، الفردية قديما وحديثا: ترجمة خيري حمادة، منشورات دار مكتب الحياة، بيروت، لبنان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، لبنان، نيويورك، د(ط)، 1979.
3. ـــــــــ، التربية في العصر الحديث، ج1، ترجمة عبد العزيز عبد المجيد ومحمد حسن المغربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط)، 1949.
4. ـــــــــ، مدارس المستقبل، ترجمة عبد الفتاح المنياوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د(ط)، 1962.
5. ـــــــــ، المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د(ط)، 1966.
6. ـــــــــ، تجديد في الفلسفة، ترجمة مرسي قنديل وزكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، د(ط)، 1957.

ثانيا: المراجع

أ- اللغة الاجنبية:

1. Deledalle Gérard, la philosophie Américaine, édition l'age d'homme, lousane, s(é), suisse, 1983.
2. Rorty Richard, Achievingour contry, Harvard University press, USA, First publishing, 1999.
3. Richard shusterman; le libéralisma, pragmatique, critique W=° 555-556 Aout Septembre, 1993.

ب: اللغة العربية:

1. أبو جابر فايز صالح، الفكر السياسي الحديث، دار الجبل، بيروت، د(ط)، 1985.
2. الكحلاني حسن، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، د(ط)، 2008.
3. جديدي محمد، فلسفة الخبرة (جون ديوي نموذجا)، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د(ط)، 2004.

مركزية الأخلاق في الفعل السياسي - ماكس فيبر نموذجا

العراجي عبد الكريم، المشرف: الدكتور مصطفى زاوي

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد- وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/05 **تارخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

عالج ماكس فيبر العديد من القضايا الفكرية والسياسية وحتى الفلسفية، ولاسيما الفعل السياسي كمنتج للعلاقات الاجتماعية، لكن فيبر عمل على التنظير للفعل السياسي وفق مرجعية أخلاقية تفرض عليه جملة من المحددات تلزمه على التواصل مع المجتمع وفق مبادئ تضمن الحقوق والحريات للأفراد داخل المجال العام من خلال تبني قناعات ومسؤوليات تساهم في ترسيخ ثقافة التعايش والتحاور والتعالي على الإقصاء والهيمنة الغير الشرعية التي تبرر قيام الأنظمة الشمولية والمستبدة التي تلغي قيم الالتزام المجتمعي والأفعال العقلانية التي تخدم الصالح العام .

الكلمات المفتاحية: الأخلاق؛ الفعل السياسي؛ المجال العام؛ المسؤولية؛ القناعة

Abstract:

Max weber was deeply preoccupied with several intellectual, political and even philosophical issues, especially political act as a source of social relations. His work is theoretically established with referring to ethical background. That obliged him to communicate within the society according to the principles which ensure the rights and liberties for individuals within a public sphere. Through adoption of certain convention and by means of accepting responsibilities which contribute to focusing on the consolidation of a culture of coexistence and constructive dialogue. This can be achieved far from exclusion and domination that justify the establishment of totalitarian and despotic regimes in which all social commitment and relational acts are excluded.

Keywords: Ethics; Political act; Public sphere; Responsibility; Conviction

مقدمة:

يعتبر ماكس فيبر من أهم المفكرين الذين استبسلوا في الدفاع عن الحداثة بوصفها ظاهرة خاصة بأوربا الغربية وهذا الطرح الذي صدر عن فيبر لا ينم عن منطلق إستشراقي محض، وإنما عن قناعات فكرية أوصلت صاحبها إلى نتيجة مفادها أن المناخ الفكري والحضاري الذي كان يسود أوروبا الغربية باعتبارها مجال عرف العديد

من الثورات والحركات الإصلاحية ضد الدوغمائيات الكنسية المتزمتة التي جعلت من الحركة اللوثرية والكالفنية يساهمان في تحويل أوروبا الغربية من خلال حركاتهم الفكرية وتداعياتها على باقي الشعوب الأوروبية التي أصبحت تتقاسم هوية واحدة وهي الحداثة في كل فروعها وأبعادها وتجلياتها.

إن الفكر الفيبيري لم يكن حكرا على السوسيولوجيا فقط بل كان نقطة تواصل بين كل التخصصات التي تلتقي في غاية واحدة وهي الإنسان فالسوسيولوجيا الفيبيرية ما هي إلا نتاج لانشغالات فلسفية كانت تثقل كاهل فيبر الذي استطاع أن يترجم كل أطروحاته الفكرية والفلسفية في سياق إجرائي عملي، وهو الأخلاق كونها مجموعة من القيم والمعاني تترجم إلى سلوكيات وممارسات عملية وفق اطر عقلانية تخدم المجتمع والصالح العام .وبما أن الفكر الفيبيري يتميز بالتعدد من حيث المشارب الفكرية والنظرية حيث أننا نعجز عن تصنيف فيبر في مجال معرفي معين فهو قبل أن يكون عالم اجتماع كان رجل قانون وعالم اقتصاد وفيلسوف مهتم بالأخلاق والحضارة الشرقية .

كل هذه التخصصات التي برع فيها كانت نتيجة لثقافته الدينية الانفتاحية وكونه عاش في سياق ثقافي يسوده مناخ عقلاني قيمي ومعياري.

ومن منظور فكري وفلسفي يعتبر فكر ماكس فيبر عبارة عن مرافعة لا تقبل التنازل في أحقية أوروبا الغربية في كونها المجال أو البيئة الوحيدة التي تحتضن الحداثة والتي أنتجت الدولة الحديثة التي جمعت بين المؤسسات والنظام الرأس مالي الذي قيده القانون والأخلاق والعقلنة.

ومن أجل تفكيك إحداثيات الفكر الفيبيري وجب علينا التقيد بمفهوم واحد من بين المفاهيم المشكلة لفكره السياسي والذي يتميز بالآنية وهو مفهوم الفعل السياسي عند فيبر .وبهذا لا يمكننا فهم الفعل السياسي عند فيبر بمعزل عن الأطر المعرفية التي استقاها هو من التعاليم اللوثرية والكالفنية ولم يحصرها في السياق الفلسفي للأخلاق والمتجسدة في معياري **لابد** أو **يجب** بل دعمها بمعايير الاستقلالية والمسؤولية والعقلانية من خلال علاقة متداخلة ومتناسقة من أجل صياغة فعل سياسي ينسجم مع القيم الأخلاقية للمجتمع الغربي الذي حررته الأنوار الكالفينية.

ويعد مفهوم مركزية الأخلاق هو الرابط بين الفلسفة التي تنظر لمفهوم الأخلاق وعلم الاجتماع الذي يؤطر الفعل السياسي ومن هنا سنعمل على تفكيك وتفسير الإشكالية أو

التالية كيف تساهم الأخلاق في توجيه الفعل السياسي وما هي محدداته من منظور ماكس فيبر ؟

أولا: جينيالوجيا الأخلاق عند ماكس فيبر:

لا يمكن الغوص في أغوار الفكر الفيبيري الذي يستند على الأخلاق والعقلنة la rationalité بدون القيام بعملية مسح جينيالوجي على مستوى المفاهيم التي تبناها فيبر والتي بدورها ساهمت في بناء فكر علمي وأكاديمي يتميز بالراهنية والفعالية.

لذلك، لا يمكننا أن نعتبر فكر فيبر مجرد مجموعة نصوصcorpus. وفي هذا السياق يمكننا استحضار أو استنطاق حركة الإصلاح الديني اللوثرية التي مهدت لبزوغ فجر العقلانية التي كانت بمثابة نهضة دينية ضد القيم الكنسية القروسطية المتزمتة التي جردت الإنسان الأوروبي من إنسانيته وروحانيته .

لم تكن حركة الإصلاح اللوثرية مجرد تمرد ضد هيمنة الكرسي الكنسي الإمبريالي le trône impérial. وكذلك ضد الوصاية الروحية لروما بل تجلت في تثوير القيم الدينية عن طريق التعقل والتفكر في كيفية التعامل مع النص المقدس وكان هذا التعقل متجسد في الفصل بين السلوك والعقيدة لأن المغالاة في العقيدة أفرزت بشكل تلقائي نوع من الفساد الأخلاقي بين رجال الكنيسة وقاموا بتفريغ العقيدة المسيحية من محتواها الإيماني وحصروها في الفضيلة التي كانت تشرع وجود قانون صكوك الغفران.

لم تكن الحركة الإصلاحية اللوثرية الإصلاحية تستند على مرتكز ديني لاهوتي سنة 1517بل كانت تتمتع بدعم سياسي متمثلا في بعض الأمراء على شاكلة أمير هيسي وهو الأمير فيليب وحاكم ساكسونيا الملقب بالحكيم وهذا الدعم كان ينم عن شعور قومي يسعى للتخلص من الهيمنة البابوية لروما[1]

ومن بين العوامل التي ساهمت في إنجاح هذه الحركة الإصلاحية اللوثرية هي تزامنها مع منجزات النهضة كالطباعة التي ساهمت في انتشار الترجمات وبالأحرى ترجمة الإنجيل من اللاتينية إلى عدة لغات كاللغة العبرية والإغريقية والألمانية وكذلك إعادة قراء إنجيل القديس أوغسطين لذلك يمكن القول أن ترجمة لوثر للإنجيل إلى اللغة الألمانية حيث أنه أصبح يعرف بإنجيل لوثر الذي اعتمد على فهم وتفسير الكتاب المقدس أي التفريق

---

[1] سكوت إتش هندريكس: مارتن لوثر، "مقدمة صغيرة جدا"، تر: كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 23.

أو إرساء فكرة الفصل بين العهد القديم والعهد الجديد من حيث التفسيرات والتأويلات والرؤى أي تفكيك معاني أسفار العهد القديم والعهد الجديد[1] ما أودى بلوثر إلى استخلاص نتيجة تبين أن الإنجيل عندما ترجم إلى اللغة الألمانية اتضح أنه لا ينسجم ولا يتسق مع البنية والمجال الفكري والثقافي الألماني

وهنا يمكن القول أن لوثر عندما شخص دلالات الإنجيل اللاتينية تبين له جليا أنها لا تخدم العقلية الألمانية فهذا الجهد الذي بذله لوثر بين أن الإنجيل باللغة اللاتينية لا ينسجم مع الثقافة الألمانية البروتستانتية التي تجمع بين الأخلاق والعقلنة عكس الكاثوليكية التي تستند على الأخلاق باعتبارها معيار الفضيلة.

هذا الإرث اللوثري كفكر معياري عقلاني ليس فقط قيمي وجد لنفسه إحداثيات من أجل التوسع في المجال الأوروبي بل تجاوز حتى المحيط الأطلسي ساهم في خلق مذاهب ومدارس فكرية عملت على تفعيله لكي يكون أكثر راهنية لذلك كان فيبر من بين الذين حملوا على عاتقهم فكرة التفعيل والتجديد

ثانيا: تجليات الفعل السياسي عند فيبر وفكرة المجال العام:

الفعل السياسي المراد دراسته ليس فقط عمل سياسي متمثل في سلوك إنساني بل هو جملة من القيم والمعايير التي تنظر للمجال العام كفضاء تفاعلي على مستوى الرؤى والممارسات فالفعل السياسي في الفكر السياسي الفيبيري يتجلى في حرفة أو امتهان فكرة السياسية.

ومن التجليات التي نراها في مشروع فيبر الفكري هي تناوله لعدة أفكار تساهم في بناء نسق تفكيري عقلاني لممارسة السياسة بهدف خلق لحمة مجتمعية تعترف بمركزية الدولة وشرعية استعمالها للعنف فهو يناقش ضرورة استقلالية السياسة عن الشمولية والانفراد بالقرار الذي يتعلق بالمساءل العمومية اعتمادا على عملية إعادة تقسيم السلطة[2].

فلقد نظر للسياسة وفق مقاربة سوسيولوجية تستند على منطلقات فلسفية تمجد الأخلاق والقيم الحداثية العقلانية بمعنى آخر لقد نادى ماكس فيبر بضرورة أخلقة

[1] المرجع نفسه، ص53

[2] Max weber, Le savant et le politique, suivi de essai sur le sens de la neutralité axiologique, ENAG édition, Alger.1991, P: 53

القوة التي تسمح ببناء أنموذج فكري يمكننا من فهم السلوك السياسي الذي يخلق تبعات تتسم بالإيجاب كونها تعمل على تأسيس مجال سياسي عقلاني تسوده نظام أخلاقي معياري يقبل بتواصل الذهنيات السياسية بغية تحقيق انسجام مجتمعي يقبل بالاعتراف والتمايز الفكري بين الفاعلين الذين يحملون على عاتقهم فكرة المشروع السياسي المجسد لسيادة الدولة واستقلالية المجتمع .

ولو قمنا بقراءة المشاريع الفلسفية الكبرى سيظهر لنا جليا مدى صلابة الموقف الفيبيري تجاه ضرورة تطبيق الأخلاق في المجال السياسي وفق أنساق معرفية ترسخ فكرة المنطلق الأخلاقي للفعل السياسي .

ومن بين التجليات التي تظهر لنا العمق الأخلاقي للفعل السياسي عند فيبر هي فعالية كفاءته الفكرية في التوفيق بين الثنائية التالية التي تعد بمثابة خيمة للتوسط بين الدولة والمجتمع والتي كذلك تعمل على تحقيق المصالح العامة وهي ثنائية التوفيق بين التوظيف العمومي للأخلاق والتوظيف العمومي للعقلانية ودمجهم في مشروع واحد وهو الفعل السياسي الذي يجسده السياسي أو رجل الدولة.

إن المجال العام الذي نسعى إلى التنقيب عن حفرياته الفكرية والثقافية والاجتماعية هو كتلة تداخلية وتفاعلية من حيث الحقوق والواجبات والأدوار والمواقع فهذا المجال هو النسق السياسي بكل ما يحمله من اختلافاته وروافده الاجتماعية والسياسة لا يمكن أن نحدد ملامح الفعل السياسي عند فيبر بمعزل عن العلاقة التي تربط بين الفرد والنظام السياسي الذي يحكمه وفي ظل هذا العلاقة التي تنسج بين الفرد وبيئته السياسية تتجلى في فن رجال السياسة في الترويج لأفكارهم وإيديولوجيتهم ومدى قابلية الأفراد على طاعة هذه النخب الفاعلة سياسيا لكن هذه الطاعة التي تصدر عن أفراد المجتمع تكون نابعة من عنصر عقلاني وأخلاقي وهو إيمانهم بشرعية السلطة السياسية كنظام[1]. باعتباره نسق عقلاني يقر بمركزية العقلانية في الممارسة السياسية والإيمان بالسلطة السياسية هو إيمان معلل بقناعات عقلانية تسمح للفرد أن يتبنى مواقف تمكنه من الجمع بين دور الطاعة والرقابة في نفس الوقت ومن هنا يمكن القول أن إيمان الأفراد بشرعية من يسيطرون عليهم سياسيا يبرهن على القدرة العقلانية للأفراد على استنباط مواقف عملية مستمدة من قناعات نظرية تضمن بقاء

[1] لوران فلوري، "ماكس فيبر" ترجمة، محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص:87

شرعية السلطة كنفوذ مجتمعي وبقاء طاعة الفرد كإرادة واعية تكون طرف في علاقة اجتماعية تؤطرها أفعال سياسية.

وتعد العقلانية السياسية لدى الأفراد أهم عامل من عوامل إنتاج الإيمان بالشرعية كالتزام إرادي من طرف الفرد تجاه منظومته السياسية وهذا الالتزام بدوره يحدد مجالات السيطرة للسلطة السياسية كونها لا تتعدى حريته وإرادته وهذا الوعي المتبادل للأدوار لكلا الطرفين يساهم في سير عملية البناء الاجتماعي.

والفعل السياسي الذي نسعى لتفكيكه في سياق الفكر الفيبيري هو أنه لا يتجسد فقط في المجال السياسي كما هو معروف في الديمقراطيات التشاركية الغربية التي تستند على فلسفة سياسية نظرت لأفعال سياسية ساهمت في بلورة الوجود السياسي للإنسان الغربي على الصعيد المعنوي وهو الحرية وكذلك الصعيد الإيديولوجي المتمحور في الأفكار والقناعات.

فالفعل السياسي هو إشراك العقل سياسيا في المساءل اليومية والمجتمعية مما يساهم في تأسيس نظرية سياسية تعد بمثابة المنهج الذي يحدد هوية المنطق السياسي الفيبيري المتكون من عدة نقاط أساسية تتمثل في نقده للبيروقراطية الإمبريالية التوسعية التي تقصي العقل في المجال السياسي الذي يفتقد للمناخ الاجتماعي الديمقراطي[1].

والفكر السياسي عند فيبر هو فكر يجمع في طياته تيارين كلاهما يتعارض مع الآخر كونه يجمع بين تيار الحداثة الذي يجسد مركزية العقل وما بعد الحداثة الذي ينظر لضرورة الأخلاق في الممارسة السياسية في بعدها المجتمعي المعقد من حيث تداخل العلاقات بين أفراد المجتمع. ونمط العلاقات المجتمعية يحدده مبدأ استعمال القوة في تسيير المساءل العامة وكل ما يتعلق بالقضايا السياسية وهذا ما يعطي فرصة للفكر السياسي الفيبيري أن يكون بمثابة منبر إيديولوجي يتحمس لفكرة الدفاع عن سياسة القوة الممثلة في هيئة الدولة والتنظير لفكرة الشرعية التي تنتج الطاعة والقبول الممثل في المجتمع .

ومن بين التجليات الحرفية أي الأصلية للفعل السياسي في المجال العام هي تلك المعايير التي تتشكل في توظيف العمل الفكري في المجال العام أي الاستعمال العمومي

---

[1] فيليب راينو، "ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث" ،ط1 ترجمة محمد جديدي منشورات الاختلاف،الجزائر 2009ص:224

للعقلانية باعتبارها آلية تساهم في تفعيل مقومات العمل السياسي الذي يسمح بصهر كل الأفكار والقناعات السياسية في بوتقة واحدة وهي تشكل معالم إرادة جماعية واعية تضمن وجود التعايش المجتمعي يكرس مبدأ الالتزام ويجسد منطق تبني أخلاق المسؤولية[1].

ثالثا:المحددات الأخلاقية للفعل السياسي الفيبيري:

ما يميز ماكس فيبر عن سابقيه هو أنه تمكن من طرح تصورات تساهم في تبيئة الفعل السياسي في الوسط الأكاديمي لأنه يرى بأن الفعل السياسي هو إلتزام علمي محض تحكمه مرجعيات فكرية وفلسفية تخدم الصالح العام والمجتمعي وهذا التصوير الفيبيري مرده إلى الفكر أو المنطق الكانطي الذي ناشد بضرورة الاستعمال أو ما يعرف بالتوظيف العمومي للعقل وبمعنى أصح هو مدى قدرة السياسي في توظيف أفكاره وتصوراته في بلورة قضايا سياسية عامة تناقش كل ما يتعلق بالمجال السياسي ومعالجته لمفاهيم تتولد من رحم معرفي يلامس الواقع السياسي والاجتماعي لكن بمعزل عن التحيزات الذاتية والفردية .

لذلك ركز ماكس فيبر على أن أهم ميزة للفعل السياسي هي فكرة الحياد الأخلاقي التي يجب أن يتقيد بها السياسي وهي فكرة التخصص من حيث التكوين والممارسة حيث لا يجوز للسياسي أن يمارس خطابه الإقناعي في وسط علمي ولا يمكن للأستاذ الجامعي أن يصرح بأفكاره داخل المدرج وأمام طلبته[2] فهذه الشروط التي يتقيد بها كلا الطرفين تساهم في خلق نوع من الرقابة الأخلاقية على الفعل السياسي وهذا النوع من الرقابة يحد من الديماغوجية الشعبوية التي تلغي الكفاءات المعرفية والسياسية .

وبناء على هذا الطرح فإن المنطلق الأكسيولوجي أو بمعنى أدق المعنى الإيتيقي للفعل السياسي يندرج في قدرة السياسي على تبني قناعات فكرية وفلسفية تلزمه عدم استعمال المغالطة والتضليل في خطاباته بغية استمالة عقول الأفراد والمجتمع بهدف تمرير أفكار رجعية تحد من حريات المجتمع.

---

[1] ماكس فيبر فيبر: العلم والسياسة بوصفها حرفة: اعداد ولفغانغ مومسن .ولفغانغ شلوشتر.بريجيت مورغنبرود، ترجمة، جورج كتورة، مراجعة وتقديم: رضوان السيد: ط1، المنظمة العربية للترجمة : توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011، ص:106

[1] سيرج بوغام "ممارسة علم الاجتماع": ترجمة منير السعيداني: ط1، المنظمة العربية للترجمة: توزيع مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت كانون الأول (ديسمبر) 2012، ص:193

والمعيار الأخلاقي في هذا السياق يتجسد في مدى قدرة السياسي في التعريف والتسويق لمعتقداته السياسية بطرق علمية وعقلانية تساهم في ترسيخ مفهومي الشرعية والرضا تجاه السلطة السياسية القائمة وعن طريق التوفيق أو التوليف بين مفهومي العنف والحق اللذان يسمحان بتوفر الصفة القانونية على نموذج الدولة التي تحتكر العنف وفق أطر قانونية تنسجم مع الحق العام والمجتمعي للفرد السياسي .

هذه المحددات كلها تساهم في وضع معايير المحددة للسلوك السياسي داخل بوتقة واحدة وهي الأخلاق التي تعمل على بلورة الخصوصيات الأخلاقية للفعل السياسي.

ومن بين هذه الخصوصيات تتجلى لنا خاصية الترافع plaider التي تعبر عن قناعات وأفكار يتبناها السياسي لكي يحقق غايته السياسية في المجتمع والمعيار الأخلاقي في الترافع يكمن في مدى قدرة السياسي الدفاع عن أفكاره وفق منطق حجاجي إيتيقي لكي يحقق المصلحة العامة عن طريق الإقناع العلمي والعملي والابتعاد عن التضليل والمغالطة والاعتماد على البرهنة التي تحقق الإقناع.

والامتحان الذي تتعرض له الأخلاق يكمن في التعارض بين مصالح السياسي ومصالح المجتمع حيث يمكن للسياسي أن يعتمد إستراتيجيات تروج لمشروعه السياسي دون تضليل أو إغراء وهذا بدوره ينتج حكم أخلاقي مجتمعي يرضى ويقر بشرعية السياسي كسلطة حاكمة ومنظمة للمجتمع[1] فهذه الخصوصيات تضمن تحقيق التواصل والتعايش السياسي بين الأفراد.

ومن بين المحددات التي تساهم في صياغة الفعل السياسي هي:

1-واجب التواصل[2]، وهذا العنصر لا يتحقق إلا بالتقيد بالأخلاق داخل المجال السياسي التي تعمل على إرساء وتجسيد عنصر التواصل بين الأفراد تحت مفهوم يسمى بالتبادلية السياسية .

التي تكون عبارة عن علاقة بين طرفين وهذا الواجب التواصلي يكون نتاج لثمرة فكرية وهي إدراك الحقوق والواجبات والأخلاق في مثل هذه البيئة لا تتسم بالطابع التبادلي لأنها تتجسد في المبادرة والالتزام

---

[1] فيليب برو:علم الاجتماع السياسي، تر محمد عرب صاصيلا: ط1 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، 1998ص:460

[2] إمام عبد الفتاح إمام، «الأخلاق والسياسة"، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2002.، ص: 83

فهذا التقيد بالواجب يعمل على تفعيل التواصل العام في صميم المجال السياسي الذي يندرج ضمن العلاقة بين المجتمع والجهاز السياسي المتمثل في الدولة ومع نجاح فكرة التواصل التي تمليها فكرة الواجب المؤكد على البعد الأخلاقي للفعل السياسي يمكن تحقيق فكرة تقسيم العمل السياسي المبني على روح الشرعية والرضا المجتمعي والفردي تجاه الهيئة الحاكمة

وكذلك من بين المحددات التي تساهم في صياغة الفعل السياسي هي:

2- أخلاق المسؤولية: التي تعد بمثابة المرجعية الفكرية والأخلاقية للفعل السياسي بهدف إنتاج أنماط من الأفعال السياسية التي ترسخ الرضا والإجماع بين الأفراد حول كل ما يتعلق بالشأن العام .

وأخلاق المسؤولية او كما تعرف باللغة الألمانية ب: « **Machtethik** » هي موقف سياسي تفرضه الأخلاق باعتبارها سلوك سياسي يفرضه الظرف وهي تنصهر في بوتقة فعالة وعملية تتطابق مع أخلاق النجاح من حيث العمل السياسي والالتزام وهذا من خلال تحقيق عنصر الإقرار بالنجاح أو الهزيمة في العمل السياسي .

ومن بين المعالم الفكرية للمسؤولية الأخلاقية التي تتجسد عمليا وفعليا في قدرة السياسي[1] أو من يمارس الفعل السياسي على إصدار أحكام أخلاقية على الأفعال التي يصدرها من يشاركوه العمل السياسي وفق أحكام معيارية نزيه تخلق نوع من الرضا والإجماع داخل المجال السياسي .

وهي تعمل على خلق فكرة أو مفهوم التأقلم بين الأخلاق والممكن في سياق المسؤولية الأخلاقية للفعل السياسي والتجسيد الفيبيري لهذه الفكرة لا يكون إلا في السياسي الذي يكون بمثابة رجل الفعل **l'homme d'action**لأن رجل السياسة الذي يتبنى فكرة أخلاق المسؤولية له اعتقاد مفاده أن تحقيق عظمة الدولة والحفاظ على مصالحها لا يكون إلا بالشعور بروح المسؤولية والحفاظ على هويته السياسية[2]وانتماءه لصفة رجل الدولة وليس رجل طائفة أو فئة اجتماعية معينة .

---

[1] -Hannah Arendt: Responsabilité et jugement, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel.Petite Bibliothèque Payot édition 2005,p: 54

[2] JACQUELINE RUSS, CLOTILDE LEGUIL: La pensée éthique contemporaine, que sais-je ?Puf, Quatrième édition P: 21

والمسؤولية للرجل السياسة هنا تكون مصدر قوة أخلاقية للفعل السياسي الذي ينص على تحمل نتائج الأفعال السياسية داخل المجال العام المتمثل في الدولة ومؤسساتها وهيئات المجتمع المدني هذه الصفات التي يتحلى بها رجل السياسة تمكننا من استخلاص رؤية أو فكرة توضح لنا بأن أخلاق المسؤولية هي مداخل من المداخل النظرية الفيبيرية التي تجسد النسق الرمزي للمعتقدات والقيم والقناعات التي يتقاسمها الأفراد من أجل تفعيل فكرة الوازع الأخلاقي بين أفراد المجتمع السياسي وهذا الوازع تكون قناته الوحيدة هي الفعل السياسي وهذه المعايير كلها تساهم في تجسيد مسؤولية سياسية أخلاقية مجتمعية تعمل على تحقيق الاستقرار والثبات والديمومة للديمقراطية التشاركية .

ومن بين المحددات التي تساهم في تفعيل الفعل السياسي على الصعيد الفعلي هي

3- **أخلاق القناعة**[1] التي تنظر لمفهوم "الإنسان السياسي الأصيل " الذي ينطلق من عقيدة فكرية تتسم بمركزية أخلاق القناعة التي تحارب كل الإيديولوجيات المغالطة والميكيافيلية وتتبنى أفكار سياسية ذات طابع تصريحي من خلال قدرة الإنسان السياسي الأصيل على تبني منطق واضح منافي للتضليل السياسي والإيديولوجي .

لأن أخلاق القناعة هي بمثابة إطار فكري أو منهج عقائدي يرفض تلويث غايات الفعل السياسي بواسطة وسائل مدنسة وهذا النوع من القناعة الأخلاقية يعطي للفعل صفة القداسة التي تفرض الرفض الفعلي لكل أشكال النفاق والتمرد على القيم المجتمعية ورفضها الجذري والقطعي لفكرة البطلان واللامسؤولية داخل المجال السياسي أي أنها تتميز بالطرح العلماني للسياسة بمعنى ممارسة العمل السياسي بمعزل عن المزايدات الأرثوذكسية الدينية الراديكالية التي تمارس التكرار المتزمت للدوغمائيات الكنسية القروسطية

إن هذا النوع من القناعة يعمل على تكرسي ثقافة الأصالة السياسية التي تناهض آلية الجمع بين التناقضات بغية تحقيق مصالح سياسية فردية ضيقة لا تخدم الصالح العام ولا تتسم بالأفق المجتمعي المجسد لروح التعايش .

كل هذه الركائز الفكرية والأخلاقية التي يرتكز عليها الفعل السياسي المنطوي تحت لواء أخلاق القناعة التي تعمل على بناء منهجية سياسية وعلمية وفي إطار يسمح بعقلنة

---

[1] فيليب راينو،"ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث،المرجع السابق، ص:255

الفعل الذي يستند على مبدأ وهو إقصاء كل ما هو لا معقول ولا أخلاقي كأن نعترف مثلا الاعتقاد بتحول المسيحية إلى إيديولوجيا سياسية وهذا كله منافي لأخلاق القناعة التي تعتقد في مشروع سياسي وفكري يكون الضمير الأخلاقي هو مرجعيته.

ومحاولة الربط بين أخلاق القناعة وأخلاق المسؤولية تكون في بوتقة واحدة وهي العقلنة الأخلاقية التي تفرض علينا مفاهيم فيبيرية معقدة تتميز بأنماط قيمية تسمح بتشكل فضاء كوني سياسي وعقلاني أخلاقي .

وهذا الربط لا يكون عشوائيا أو اعتباطيا بل هو مؤسس ومبني على فكرة الأصالة التي تحاول أن تجمع بين أخلاق القناعة التي تنطلق من العقلانية الأخلاقية المطلقة وأخلاق المسؤولية التي ترتكز في ممارساتها السياسية على الوعي بالفعل .

إن هذه المحددات التي قمنا بتشفير مضامينها وفق معايير النقد والتحليل توحي بان ماكس فيبر هو مفكر وفيلسوف فريد من نوعه كونه جمع بين الحداثة المتجسدة في مركزية العقل وما بعد الحداثة المتجسدة في روح الأخلاق وتطبيقها عمليا .

فهو لا ينادي بضرورة تحطيم العقل أو تقويضه لكنه سعى إلى استنباط الأخلاق من الحداثة باعتبارها نسق عقلاني ولقد تجاوز مفهومي القطيعة والرفض إزاء العلاقة القائمة بين العقلانية والأخلاق بل وظف أو استحدث مفهوم التكيف والتوليف بينهما لكي يستسيغ فكر سياسي مستنير يضمن البقاء والاستمرارية للإنسان الذي يحمل عاتقه مشروع الكونية السياسية الأخلاقية .

ونحن في هذه المحاولة التي تعد بمثابة تساؤل ابيستيمولوجي حول المشروع الفيبيري نكاد أن نلامس حقيقة مفادها أن ماكس فيبر ومن خلال طرحه الأخلاقي للعقلنة أن استطاع أن يحرر العقل الأداتي من قيوده الحداثية التي تتجاوز القيم الأخلاقية الأنسنية وتكرس مركزية العقل ففلسفة فيبر هي ليست فلسفة معارضة للأنوار بل هي منقحة لأفكاره وتعمل على تصحيح مسارها التاريخي التي يرتكز على حلقة أساسية وهي الإنسان المتحرر والمستنير.

هذا الزخم الفكري الذي خلفه فيبر يعطيه صفة التفرد والقدرة على الفهم والاستنباط والجمع بين كل العلوم التي تنصهر في بوتقة واحدة وهي الإنسان فنلاحظ انه وفق في الجمع بين علم الاجتماع والفلسفة وفلسفة التاريخ النقدية التي تتبعت مسار المعرفة عبر العصور والحضارات واللاهوت الذي سعى إلى عقلنة الإلهام الديني وكان مولع

بالإستشراق

لأنه غاص في أغوار الفكر الشرقي الذي كانت من ثمراته حضارة الهند والصين.

وهذا لم يعطه صفة التعصب أو التحيز المتزمت للحضارة الغربية لأنه كان يقر بوجود الفكر الشرقي الذي نظر للفضيلة والحكمة وقيم التسامح والاعتراف والتواصل وهذه المنجزات الفيبيرية التي ساهم في بلورة الفكر الأخلاقي التطبيقي كانت نتاج مجهود استنباطي عمل على استنتاج الواقع من خلال قراءة الأفكار واستنطاق المفاهيم وهذا يتجلى لنا في كيفية تعامل ماكس فيبر مع الإرث الكانطي حيث عمد فيبر على عملية إعادة زرع مفاهيمي**Transplantation conceptuelle**للجهاز التفكيري الأخلاقي الكانطي المبني على فكرتي الوعي والحرية اللذان يشكلان مبدأ المسؤولية[1] في كل تمظهراته المجتمعية والسياسية

وهذا التعامل يتجسد في محاولة فيبر بناء بنية عقلانية للفعل الأخلاقي وتحقيقه في فكرة الفعل السياسي فلقد اهتم بفهم الأخلاق عن طريق تتبع الأسباب والدوافع التي تسير الفعل السياسي المبني على الدوافع[2] ومحاولة فيبر لفهم هذه الدوافع لخصها في سؤال محوري وهو ماهو الدافع الأخلاقي للفعل السياسي؟والمصدر الأخلاقي للفعل السياسي يكون نابع من الإحساس بالواجب تجاه المجتمع.

والفعل السياسي يكون بمثابة تصرف أخلاقي يتقيد بفكرة الالتزام العقلاني وهذا الالتزام يقوم بخلق أو إنتاج عدة تبعات من بينها تحقيق التواصل والتعايش المجتمعي ومنطق الاشتراك في المجال العام أو ما يعرف بالفضاء السياسي المبني على هوية فكرية وأخلاقية تخلق نوه من التواصل الذواتي وتنشر الحوار البناء المؤسس على النقاش الذي يسمح بنشوء ميكانيزمات تضمن عملية تفاهم العقول وتفاعلها من أجل بلورة مشروع سياسي أخلاقي يحقق الصالح العام ويسعى لاحتواء تناقضات المجتمع وفق معايير أخلاقية تعتمد على تقسيم الأدوار داخل الفضاء السياسي .

والأخلاق في سياق مبحثنا هي بمثابة المنارة التي يهتدي بها الفعل السياسي في ممارساته باعتبارها مركز توجيه وقيادة للمنطق السياسي.

خاتمة:

---

[1] Claude-Henry du Bord: La philosophie tout simplement , Éditions Eyrolles paris 2007.p: 460

[2] غيل واربورتون،"الفلسفة الأسس"،ترجمة، محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، ط1 الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت، 2009 ص:74

نجت الأخلاق إلى حد ما في تنوير العقل الحداثي وعملت على تعبيد الطريق له لكي تخرجه من براثن العقلانية المتزمتة التي بالغت في التعدي على مركز الكون ألا وهو الإنسان بكل ما يحمله من رسالة حضارية ومنجز كوني وحضاري .

فلقد كانت مركزية العقل التي تجسدت في عنجهية الرأسمالية وعربدة التقنية وتلاعبها على الوجدان الإنساني وحصرت الإنسان في قالب استهلاكي لا يقبل التحرر أو التمرد على الحضارة الحداثية الرأس مالية التي انتصرت للعقل على حساب الوجدان .

ومن هنا جاءت الأخلاق كمخلص للإنسان الذي عاني ويلات الاغتراب والقهر المعنوي والخلاص الأخلاقي تجلى في الفضاء السياسي العام الذي كانت الدولة هي من تجسده كواقع لذلك عمدت الأخلاق على خلق أدوات تعمل على رقابة وضبط الفعل السياسي الذي يبرر الهيمنة واستعمال العنف الشرعي للدولة وعملت على إنتاج نسق سياسي أخلاقي وعقلاني يقبل بفكرة التعايش والتواصل وممارسة الفعل السياسي عن قناعة ومسؤولية .

وهذا الفعل السياسي المستنير الذي يهتدي إلى طريق الالتزام المجتمعي والعمل العام والتحيز للموضوعية والمعيارية لا يمكنه أن يتجلى للعيان أو يتحقق على ارض الواقع لو لم يرتكز على مرجعية ثابتة واختزاله لعدة مركزيات في مركزية واحدة وهي الأخلاق كمنظومة قيم ومعايير تحقق الممكن الذي يضمن البقاء للجميع والعيش المشترك في فضاء واحد يقبل الاختلاف لا الخلاف ويتقبل الحوار والنقاش ويقصي التطرف والتزمت فهذا الممكن السياسي والمجتمعي لا يمكن له أن يحقق إلا بوجود فعل سياسي خاضع لمركزية أخلاقية .

قائمة المراجع:

1. سكوت إتش هندريكس: مارتن لوثر، "مقدمة صغيرة جدا"، تر: كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم،ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، .القاهرة 2014 .
2. لوران فلوري، "ماكس فيبر" ترجمة، محمد علي مقلد ط1دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2008
3. فيليب راينو، "ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث" 'ط1 ترجمة محمد جديدي منشورات الاختلاف،الجزائر 2009
4. 4-ماكس فيبر فيبر: العلم والسياسة بوصفها حرفة: اعداد ولفغانغ مومسن .ولفغانغ شلوشتر.بريجيت مورغنبرود.ترجمة، جورج كتورة .مراجعة وتقديم: رضوان السيد: ط1،المنظمة العربية للترجمة : توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2011
5. سيرج بوغام "ممارسة علم الاجتماع": ترجمة منير السعيداني: ط1، المنظمة العربية للترجمة: توزيع مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت كانون الأول (ديسمبر) 2012
6. فيليب برو:علم الاجتماع السياسي تر: محمد عرب صاصيلا: ط1 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1998
7. إمام عبد الفتاح إمام، "الأخلاق والسياسة"، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2002.

8. نغيل واربورتون، "الفلسفة الأسس"، ترجمة، محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، ط1 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009

9. -Hannah Arendt: Responsabilité et jugement, Traduit de l'anglais (États-Unis)

10. par Jean-Luc Fidel.Petite Bibliothèque Payot édition 2005

11. -JACQUELINE RUSS, CLOTILDE LEGUIL: La pensée éthique contemporaine, que sais-je ? Puf, Quatrième édition

12. -Claude-Henry du Bord: La philosophie tout simplement, Éditions Eyrolles paris 2007

-Max weber, Le savant et le politique, suivi de essai sur le sens de la neutralité axiologique, ENAG édition, alger.1991

قيم المواطنة في الفكر الجزائري ـ الواقع والأفاق ـ

فيداح صالح
باحث، جامعة وهران 02

****

تاريخ الإرسال: **2018/02/24** **تاريخ القبول:** **2018/06/16** **تاريخ النشر:** **2018/06/30**

الملخص:

لا شك أن التغيير في أنماط السلوك الانساني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتغيير في أنساق القيم التي تعتبر من أهم محددات تشكيله، وهذا التغيير يعد مطلباً أساسياً لبناء الدولة المعاصرة المرتكزة على قيم الحداثة أهمها : قيم المواطنة، الديمقراطية وحقوق الانسان. تلك القيم تشكل المدخل الرئيس لإعادة بناء المجتمع وتوجيهه نحو غاياته المنشودة في الحرية، العدالة، المساواة، التسامح والتنمية. وفي هذا السياق تكفي نظرة متفحصة (تلزم نظرة متفحصة، لأن الاكتفاء يكون للسطحي لا المتصفح)إلى واقع المجتمع الجزائري للوصول إلى استنتاج عام حول مدى قدرته في محاولة تجاوز كل الأوضاع المفجعة والمأساوية التي انقلبت فيها كل القيم الأخلاقية خاصة تلك المرتبطة بروح المواطنة في ظل التحديات الداخلية والخارجية.

الكلمات المفتاحية: الدولة؛ المواطنة؛ مواطنة عالمية؛ العولمة؛ قيم المواطنة.

Summary:

There is no doubt that the change in the patterns of human behavior is closely linked to the change in the form of values, which is one of the most important determinants of its formation. This change is a fundamental requirement for building a modern state based on the values of modernity, the most important of which are the values of citizenship, democracy and human rights. These values are the main entrance to rebuilding society and guiding it towards its goals of freedom, justice, equality, tolerance and development. In this context, a closer look is needed (because it is necessary to be superficial, not browser) to the reality of Algerian society to reach a general conclusion about its ability to try to overcome all the tragic and tragic situations in which all ethical values, Internal and external.

Keywords : State; Citizenship; Cosmopolitism; Globalization; Values of citizenship.

مقدمة:

يعتبر مبدأ المواطنة من المبادئ الهامة في تلاحم المجتمعات، فالمواطنة كفكرة اجتماعية وقانونية وسياسية ساهمت في تطوير المجتمع الإنساني، وكذا الرقي بالدولة إلى المساواة والعدل والديمقراطية وضمان الحقوق والواجبات، والمتتبع لتاريخ المفهوم يجده يرتبط بأساس فلسفي قديم من خلاله ارتبطت بمفهوم الدولة والمدنية، وعلى هذا فالمواطنة هي الانتماء إلى مجتمع يشترك أفراده بروابط اجتماعية وسياسية وثقافية في دولة معينة.

إن محاولة تأصيل هذا المفهوم في واقعنا العربي يحتاج إلى إعادة الرؤية للكثير من القضايا الفكرية والسياسية، وبالتالي العمل على التأسيس لمشروع ننتقل فيه من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي لترسيخ قيم المواطنة في إطارها الفعال خاصة أمام التحديات التي نواجهها. وكذا، التحوّلات السياسية خاصة في الجزائر وهذا ما يجعل المواطن الهدف الأساسي الذي يجب أن نستثمر فيه لتحقيق المواطنة في ظل التغيرات التي تطرأ على العالم، وكذا المعطيات الراهنة في مجتمعاتنا خاصة أمام التيار الجارف للعولمة.

فالمواطنة هي المشاركة في الوطن والمساواة الكاملة أمام القانون في الحقوق والواجبات التي كرستها المواثيق الدولية وتضمنتها الدساتير، بالإضافة إلى قيم المشاركة والحرية والمسؤولية الاجتماعية. ومن المؤكد أن قيم المواطنة تتراجع حين تتآكل هيبة الدولة أو حينما يحدث تمييز بين المواطنين على خلفيات عرقية أو مذهبية.

إذن المواطنة ليست مجرد وضعية قانونية شكلية، وإنما ذهنية وسلوك وثقافة وقبل ذلك هي حقوق وواجبات واحترام متبادل بين المواطنين، واعتراف بالتنوع بين المواطنين وتقاسم في القيم والعادات والتقاليد والهوية الجماعية في ظل التكافل الاجتماعي والفرص المتكافئة في التعليم والعمل والمعاملة المشتركة.

و انطلاقا مما سبق،ن سنحاول أن نعرض السبل التي تهدف إلى ترسيخ وتعزيز قيم المواطنة مثل قيم المساواة والمسؤولية ، المشاركة الحرية وغيرها من القيم الأخرى التي تشكل ركائز المواطنة وعناصرها الأساسية.

1. مدخل مفاهيمي:

- **مفهوم الدولة:**

الدولة في اللغة، تعني الاستيلاء والغلبة والشيء المتداول...دالت الأيام دارت والله يداولها بين الناس. وأمَّا في الإصطلاح، فهي جمع من الناس مستقرون في أرض معينة مستقلون وفق نظام خاص، أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له، فالدولة إذن هي الجسم السياسي والحقوقي الذي ينظم حياة مجموع من الأفراد يؤلفون أمة (Nation) ".[1]

كما يمكن اعتبار الدولة عبارة عن "تجمع سياسي يؤسس كيانا ذا اختصاص سيادي في نطاق إقليمي محدود ويمارس السلطة عبر منظومة من المؤسسات الدائمة، وبالتالي فإن العناصر الأساسية لأي دولة هي الحكومة والشعب والإقليم بالإضافة إلى السيادة...فالدولة هي صاحبة القوة العليا تعلو فوق أي تنظيمات أو جماعات أخرى داخل الدولة".[2]

إن مفهوم الدولة يتأسس على مجموعة من الأفراد الذين يمارسون نشاطاتهم المختلفة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية على إقليم جغرافي محدد، فهي كيان سياسي منظم في ظل حكومة وسيادة، مما يجعل منها عاملا أساسيا في استمرارية المجتمع البشري، لذلك نجد أن الفكر الغربي والإسلامي كلاهما "يشتركان في ضرورة وجود دولة".[3]

و بهذا، فإن تثبيت الوجود الاجتماعي يشترط وجود الدولة كسلطة قادرة على تنظيم الشأن العام والتوفيق بين المصالح المتقابلة للأفراد بما يضمن استمرار المجتمع وتماسكه، فالإنسان "حيوان سياسي بطبعه...لذا عندما نتكلم عن حالة طبيعية سابقة عن حالة المجتمع نتكلم عن حالة حيوانية وعندما نتصور فردا خارج الدولة نتصور

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت، لبنان، 1982، ص.568.

[2] الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، الصفحة الرئيسية، دولة/https://ar.wikipedia.org/wiki

[3] أحمد بوعشرين الأنصاري: مفهوم الدولة في الفكر الغربي والاسلامي. دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص.33.

فردا غير إنساني: حيوان أو ملك"[1]. هذا ما جعل أرسطو يعتبر وجود الدولة ضرورة طبيعية والغاية من وجودها هو تحقيق السعادة للمواطنين.

- **مفهوم المواطنة:**

إن أصل كلمة المواطنة يعود إلى الحضارة اليونانية، فالمواطنة من "(polis) وكانت تعني المدينة باعتبارها بناء حقوقيا ومشاركة في شؤون المدينة، كما تستعمل كلمة المواطنة كترجمة للكلمة الفرنسية (citoyenneté) وهي مشتقة من كلمة (cité)، وتقابلها باللغة الانجليزية كلمة (citizenship) المشتقة من كلمة (city) أي المدينة".[2]

والمواطنة في معناها اللغوي فهي مشتقة من "وطن. الوطن المنزل نقيم به وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان...يقال أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيها...و أوطنت الأرض ووطنتها توطينا أي اتخذتها وطنا".[3]

وبهذا تصبح المواطنة في جوهرها تعبيرا عن "وضعية الفرد في الدولة التي ينتمي إليها وتبين مكانته أو قيمته التي تقاس بمدى حصوله على حقوقه من جهة، ووظيفته التي تتحدد بمدى أدائه لواجباته من جهة أخرى، بحيث تتوزع الحقوق على جملة حقول(الحقوق المدنية: كالتنقل، والإقامة، والزواج...الخ، الحقوق السياسية: كالانتماء السياسي وحق التظاهر والاحتجاج لسلمي...الخ، الحقوق الاجتماعية: كالصحة والعمل...الخ الحقوق الثقافية: التربية والتعليم، المشاركة في الحياة الثقافية والتعبير عن الرأي...الخ، فيما تشتمل الواجبات على واجبي الخضوع أو الالتزام بقوانين الدولة وواجب الدفاع عن الوطن".[4]

إن المواطنة هي تلك العلاقة التي تجمع بين الفرد ودولته تتحدد في إطار الدستور والقوانين وتتأسس على مبدأ المساواة بين جميع المواطنين، وهذا يقتضي عدم التمييز بينهم على أساس اللون أو الجنس أو الدين أو الانتماء السياسي والفكري، "فالوطن الذي تتعدد أصول مواطنيه العرقية وعقائدهم وانتماءاتهم الثقافية والسياسية لا يمكن ضمان وحدته إلا على أساس مبدأ المواطنة الذي يرتكز على منظومة قانونية وسياسية

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، المغرب، 2006، ص.18.

[2] ديلمي فلاق، حفاف لويزة: مفهوم السيادة والمواطنة عند جون جاك روسو، مرجع سابق، ص. 26.

[3] ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، الجزء 54، ص.4868.

[4] فارح مسرحي: المواطنة من الفكرة إلى الفعل، ورقة بحثية، جامعة باتنة، ص.5.

واجتماعية وأخلاقية متكاملة، والمساواة كمقوم رئيسي للمواطنة تعني أنه لا مجال للتمييز بين المواطنين على أساس الجنس أو اللون أو الأصل العرقي أو المعتقد الديني أو القناعات الفكرية أو الانتماء والنشاط السياسي والنقابي والجمعوي"[1]

وعليه، فإن هذه الخصوصيات لا يجب أن تقف عائقا أمام تحقيق التفاعل والتواصل بين الأفراد، وأمام تحقيق المساواة، وأن لا يكون اختلاف الأفراد مبررا للتهميش والإقصاء، لذلك "يمكن للدولة أن تستمد سيادتها من قيمة المواطنة خاصة عندما تتمثل في سيادة الشعب نفسه بنفسه".[2]

كما أن المواطنة تعد "مفهوما مهما يتوسط بين المجتمع المدني والدولة وتحدد للمواطن كيفية ممارسة حقوقه ومسؤولياته وهي عامل مهم في صحة واستقرار أي نظام حكم...و هي توفر الإطار الشرعي للتجمعات الفردية داخل المجتمع المدني، وهي أكثر من تلك الحالة الشرعية لتحقيق المكاسب الاقتصادية والرعاية الصحية العامة، والتعليم والتربية والأمن الاجتماعي، إنها أيضا توفر الاحساس المشترك بالهوية لكل الذين يملكونها".[3] بالإضافة،نجد دائرة المعارف البريطانية قد عرفت المواطنة " بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية، وما يصاحبها من مسؤوليات وتصبغ عليه حقوقا سياسية مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة".[4]

كما أن هناك من وصف المواطنة على أنها حالة قانونية، فهي تعطي الأفراد حقوقا في النظام السياسي المنتمي إليه على الأقل كحق التواجد والمشاركة في المنظومة التي تقوم عليها الدولة.[5]

---

[1] علاء الدين عبد الرزاق جنكو: المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، ورقة بحثية، جامعة التنمية البشرية في السليمانية، العراق، ص.36.

[2] العيدي صونية: المجتمع المدني...المواطنة والديمقراطية "جدلية المفهوم والممارسة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العددان الثاني والثالث، 2008.

[3] العيدي صونية: المجتمع المدني...المواطنة والديمقراطية "جدلية المفهوم والممارسة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العددان الثاني والثالث، 2008.

[11] حليلو نبيل: دور الأسرة في ترسيخ قيم المواطنة، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 11، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2013، ص.232 [4].

[5] المرجع نفسه: ص.232.

- **السياق التاريخي لمفهوم المواطنة:**

ارتبط مفهوم المواطنة تاريخيا بحركة النضال التي خاضها الإنسان من أجل العدل والمساواة "و كان ذلك مند قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مرورا بحضارة سومر واشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين وأسهمت تلك الحضارات وما انبثق عنها من ايديولوجيات سياسية في وضع أسس للحرية والمساواة تجاوزت إرادة الحكام فاتحة بذلك آفاقا رحبة لسعي الانسان تأكيد فطرته واثبات ذاته".[1]

هذا الذي فتح المجال أمام الفكر السياسي الاغريقي والروماني في بلورة مفهوم المواطنة الذي يتبين لنا تاريخيا أنه نشأ في ظلّ تيارات فكرية متعددة لذلك فإن مفهوم المواطنة "مفهوم تاريخي شامل ومعقد له أبعاد عديدة ومتنوعة منها ما هو مادي قانوني، ومنها ما هو ثقافي سلوكي، فضلا عن كونها وسيلة أو غاية يمكن بلوغها تدريجيا، لذلك فإن نوعية المواطن في دولة ما تتأثر بالنضج السياسي والرقي الحضاري، فالمواطنة خيار ديموقراطي اتخذته مجتمعات معينة عبر مراحل تاريخية طويلة نسبيا، والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتسابه إلى وطن".[2]

وبالنسبة للقبائل العربية ففي عرفها السائد كانت تجعل من الفرد مواطنا له حقوق يتمتع بها كما عليه واجبات، فالعرف في القبيلة كان بمثابة عقد اجتماعي يجعل الفرد مواطنا وكانت تمثل القبيلة أنمودجا مصغرا للدولة، وبالنسبة للمسلمين اقتربوا من مفهوم المواطنة وكان ذلك بفضل الاسلام وما حمله من قيم إنسانية تنادي بالعدل والمساواة في الحقوق والواجبات يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾.[3]

كما أن صفة المواطنة ترتبط بالنظام الديمقراطي " ويذهب "بورديو" (G.Burdieau) إلى تعريفها [أي الديمقراطية] على أنها فلسفة الوقت الراهن وأنها طريقة للحياة بل أكثر من ذلك هي دين، ذلك أن الدين هو منطلق كل الأفكار ويعتبرها أساسا تتعلق بحرية

[1] بان غانم أحمد الصائغ: التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة، ورقة بحثية، مركز الدراسات الاقليمية، جامعة الموصل.
[2] المرجع نفسه.
[3] سورة النحل: من الآية 90.

التعبير أكثر من كونها تتعلق بالهياكل والمؤسسات".[1] لذلك فإن " الإنتماء إلى مجتمع سياسي جزءا لا يتجزأ من تعريف المواطنة الحديثة والإنتماء إلى مجتمع سياسي يعني الإنتماء إلى مجتمع تجاوز مقولة المجتمع كما ينظر إليها علماء الاجتماع، أي المجتمع مجردا عن السياسة"[2] كما أن مصطلح المواطن يرتبط ضرورة بمفهوم الدولة "فلا يغدو أحدنا إنسانا إلا بعد أن يصير مواطنا، هذا ما قرره روسو في العقد الاجتماعي، وهي الفكرة التي ستغدي أكثر المحاولات طموحا في خلق مجتمع جديد، أي سلطة سياسية جديدة تولد انسانا جديدا".[3]

وبهذا لا يمكن الحديث عن المواطن خارج الدولة، لأن انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية غير من طبيعة الإنسان "فأصبح مواطنا: لقد حلت العدالة في سلوكه محل الغريزة فأصبح كائنا أخلاقيا بعد أن كان كائنا طبيعيا".[4] فالمواطنة كما فهمها اليونانيون صفة يتصف بها الفرد الأثيني الذي يمتثل للقوانين كما وسعوا من دائرة هذه المواطنة من خلال تصورهم للإنسان مواطنا عالميا.

ويمكن القول بأنه "لا يتسع المجال هنا لسرد التاريخ الطويل لتكوّن المواطنة وظهورها فهناك الكثير من الكتابات الأجنبية التي تحدثت عن ذلك، تارة من ناحية تاريخية توثيقية، وتارة أخرى من نواح فلسفية، ونفسية، واجتماعية، ففي حين ركزت كتابات مفكري عصر التنوير مثل جون لوك وتوماس هوبز وجان جاك روسو على نظرية العقد الاجتماعي ركزت كتابات القرن العشرين على علاقة المواطنة بتصحيح التفاوتات الاقتصادية بين طبقات المجتمع كما في محاضرة "المواطنة والطبقة الاجتماعية" التي قدمها مارشال Marshall في جامعة أكسفورد في 1950".[5]

كما أن تطور مفهوم الحقوق أفرز تعددا في أشكاله ومن بينها حقوق المرأة التي أصبحت تعد "أحد المداخل الرئيسية في فهم المواطنة ومن أبرز منظري هذا المدخل

---

[1] العيدي صونية: المجتمع المدني...المواطنة والديمقراطية "جدلية المفهوم والممارسة"، مرجع سابق، 2008.

[2] علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2013، ص.16.

[3] ديلمي فلاق، حفاف لويزة: مفهوم السيادة والمواطنة عند جون جاك روسو، مرجع سابق، ص.45.

[4] محمد عابد الجابري: ليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها، العقد الاجتماعي والجمعية التأسيسية، مجلة فكر ونقد، العدد 29، 1999.

[5] سيف بن ناصر بن علي المعمري: التربية من أجل المواطنة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: الواقع والتحديات، مجلة رؤى استراتيجية، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد 7، 2014، ص.44.

روث ليستر Ruth Lister، في حين ركزت كتابات العقد الأول من القرن الحادي والعشرين على تفعيل مشاركة المواطنين على المستوى الوطني، وكذلك على الساحة العالمية، حيث تزايد ترديد مصطلحات مثل (المواطنة العالمية Global Citizenship) و(المواطن العالمي Global Citizen)"[1]. فما المقصود بالمواطنة العالمية؟.

- **مواطنة عالمية:**

تقوم هذه النزعة على "اعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها أفراد البشر جميعا دون اعتبار لاختلافهم في اللغة أو في الجنس أو في الوطن وقد قال بها الرواقيون قديما وقد أخد بها بعض المحدثين والمعاصرين".[2] فالمواطنة العالمية تفترض تجاوز الحدود الجغرافية التقليدية وكذلك تذويب الحدود الدهنية والثقافية والاجتماعية بيننا كبشر، فالمواطنة العالمية تجعل انتمائنا كوني مهتمين بقضايا كونية كبرى، وهذا ما نلمسه في "دعوة هابرماس لمواطنة ما بعد الوطن Citoyenneté post nationale أو المواطنة الكونية التي أصبحت واقعا معيشا...و تزداد الضرورة لتعميم هذا المفهوم في ظل العولمة وسهولة تنقل الأشخاص والأفكار خصوصا وأن المرجعية النظرية له موجودة مند انبثاق هيئة الأمم المتحدة وكذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان".[3]

- **قيم المواطنة:**

إن المواطنة تقوم على عدة قيم كقيمة المساواة التي تعتبر من القيم الهامة التي تبنى عليها المواطنة في الدولة الحديثة وخاصة المساواة دون تمييز في الحقوق والواجبات، وكذلك المساواة أمام القضاء وحق العمل والتعليم.

كما تقوم المواطنة على قيمة الحرية مثل حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وحرية التأييد أو المعارضة في قضية أو سياسة أو موقف ما، وتشتمل كذلك المواطنة على قيمة المشاركة في الأحزاب السياسية أو الجمعيات والتنظيمات الأخرى التي تعمل على خدمة المجتمع.

إن مفهوم المواطنة يبرز مدى أهمية مشاركة المواطنين في الشأن العام "و لعل هذا الأمر هو مضمون الفكر المعاصر حول الأسلوب الأمثل لضمان تحقيق علاقة ترابط

---

[1] المرجع نفسه: ص.44.

[2] إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص.196.

[3] فارح مسرحي: المواطنة من الفكرة إلى الفعل، مرجع سابق، ص.6.

وتعاون بصورة متوازنة بين الفرد ووطنه ومجتمعه، وذلك أثناء ممارسته لأنشطته الحياتية، لذلك يرى الاجتماعيون أن المجتمع القوي هو من يقوم على العلاقة المتبادلة بين الدولة والمواطن على أساس من التضامن والتعاون والقيم المشتركة...فإن ضعفت هذه العلاقة فستبرز الفردية والمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة وانتشار ظاهرة المادية المفرطة، وضعف الولاء والانتماء للوطن ومن ثم تقلص وتراجع المواطنة الفعلية".[1]

كما أن القيم تختلف من مجتمع لآخر ورغم هذا الاختلاف إلا أن هناك قيما تعتبر بمثابة القاسم المشترك بين مختلف الشعوب والمجتمعات ومن هذه القيم: (حب الوطن، المساواة، العدل، النظام، الالتزام، التوازن، الحرية، المشاركة، الانتماء، الولاء، المسؤولية)، هذه القيم التي تمثل الجانب الإنساني والعالمي لمفهوم المواطنة مع الإشارة إلى أنه قد يضاف أو يحذف منها، كما قد تختلف ترجمة هذه القيم تطبيقيا من مجتمع لآخر.[2]

2. أهمية المواطنة في حياة الإنسان:

إن مفهوم المواطنة لا يكتمل في صورته الحقيقية إلا باكتمال دولة الإنسان أي الدولة المدنية والتي لا تقصي أي فرد مهما كانت معتقداته وانتماءاته فلا يمكن "لأحد أن يكون مواطنا أكثر من الاخر، المواطنة لا تعرف إلا المساواة أمام القانون".[3]

فأهمية المواطنة تكمن في إرساء الثقة بين المواطن والدولة وهذا ما يحقق استقرار المجتمع ولهذا فإن مرحلة الطفولة تعتبر من أهم المراحل "لغرس المفاهيم والمعارف والقيم وخاصة المتعلقة بالوطن، من وطنية ومواطنة وذلك لترسيخها في مرحلة الطفولة وتنشئة الطفل عليها تجعلها عنصرا مكونا في بناء شخصيته...و يجب أن ينشأ مند مراحل عمره على الولاء والانتماء وحب الوطن".[4]

---

[1] عبد الله بن سعيد بن محمد آل عبود: قيم المواطنة لدى الشباب وإسهامها في تعزيز الأمن الوقائي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الطبعة الأولى، الرياض، 2011، ص.73.

[2] المرجع نفسه: ص78

[3] علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السيادية، مرجع سابق، ص.24.

[4] منال عبد المجيد محمد المسلاوي: بحث عن تفعيل قيم المواطنة على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، جريدة صوت الدعاة، 2015.

فالمواطن الصالح هو ذلك الإنسان الفعال في مجتمعه، والمجتمع الإنساني ككل هو ذلك الذي يؤمن بقيم المساواة والعدل بين الجميع دون تفرقة، وهو ذلك الذي يفتخر بانتمائه لأمته ووطنه وهو الذي يساعد في حل المشكلات التي تواجه مجتمعه وعليه " يجب أن لا ننظر إلى أحد كمواطن من الدرجة الثانية ولا نشعره أنه كذلك، ولا نسمح باستغلاله بأي شكل من الأشكال...علينا أن نجتهد لإقامة نظام اجتماعي واقتصادي عادل يسمح لكل إنسان بفرص متكافئة لتحقيق ذاته كإنسان أكمل تحقيق، علينا أن نتخاطب برفق ونتعامل بصدق وتراحم، ونعدل مع الجميع دون أي تحيّز أو تباغض".[1]

كما أن المواطنة تساهم في تطور المجتمع الإنساني وهي تعمل على رفع الخلافات بين الأفراد كما أنها تزيد من الثقة المتبادلة بين الفرد والدولة وتضمن حقوق الإنسان في المجتمع والدولة.

3. المواطنة من النظري إلى الممارسة في الدول العربية:

إن محاولة المقارنة بين التصور الغربي لمفهوم المواطنة في مقابل التصور العربي الإسلامي، يبيّن لنا بوضوح أن الغرب استطاع أن ينتقل بالمفهوم من جانبه النظري إلى سياق التطبيق والممارسة على أرض الواقع في حين أن " مبدأ المواطنة بمعناه الحديث لم يحظ بتأصيل عميق في الفكر القومي العربي التقليدي في القرن العشرين، بل ظل مهجورا من الناحيتين النظرية والتطبيقية".[2]

و عن الأسباب التي تعيق تحقيق المواطنة الفعلية نذكر منها: "تأجيل القضايا الجوهرية للإصلاح السياسي...و النقل الشكلي للديمقراطية إلى بلدان العالم الثالث وتوظيفها لتكريس مصالح الحكام وترسيخ التبعية ما يفسر الإحباطات الكثيرة التي شهدها الوطن العربي تجاه الممارسات الشكلية الجوفاء للديمقراطية في معزل عن المشاركة الفعالة لمعظم أفراد المجتمع وجماعاته في الخيرات واتخاذ القرارات وتحديد الخيارات".[3]

و بهذا فإن الجماهير العربية تتعرض لخيبة أمل مما يؤدي في الكثير من الأحيان إلى الاحتجاجات والصراعات، فإذا "غاب أو ضعف الشعور بالانتماء إلى الوطن فإن ذلك

---

[1] هانز كينغ: نحو أخلاق عالمية، إعلان عالمي صادر عام 1993، مجلة التسامح، عمان، السنة الثانية، 2004،ص.60.

[2] هيا الكعبي: قراء في كتاب، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص.5.

[3] فارح مسرحي: المواطنة من الفكر إلى الفعل، مرجع سابق، ص.7.

ينعكس سلبا على التكامل الاجتماعي، في هذه الحالة يشعر الأفراد بأن الوطن لم يعد لهم والهوية الوطنية لم تعد تستوعبهم فيتجهوا مباشرة إلى ما نطلق عليه "الولاء الأضيق" أي الاحتماء بالقبيلة والعشيرة والجماعة الدينية والمسجد والكنيسة.

و عليه فغياب ونقص أداء الدولة يؤدي إلى نقص التأسيس لمفهوم المواطنة، وهذا ما يستدعي إعادة بناء العلاقة التي تربط بين الفرد والدولة، علاقة أساسها الثقة والمساواة والعدل.

4. السبيل إلى تكريس مفهوم المواطنة بمحتواها القيمي:

إن عملية تكريس مفهوم المواطنة تحتاج إلى شروط وذلك بالانتقال بالمفهوم من مجرد شعارات إلى ممارسة وواقع من خلال توفير المناخ الملائم لذلك، ويكون بتوفر إرادة سياسية حقيقية تقبل الانفتاح على كل الشركاء الفاعلين في المجتمع، ومن جهة أخرى توفر إرادة لدى الأفراد للمشاركة الفعالة والحقيقية، كما أن عملية تجسيد المفهوم تحتاج إلى آليات ثقافية تربوية تعمل على ترسيخ مبدأ المواطنة في الفكر والسلوك وهنا يتجلى الدور الكبير لمؤسسات "المجتمع المدني الذي يتشكل من الجمعيات والنوادي والنقابات...الخ والتي أصبحت في الآونة الاخيرة تولي أهمية كبيرة لترسيخ قيم المواطنة"[1] ويفترض بهذه المؤسسات أن تؤدي دورها في عملية التوعية خاصة عند الأطفال والشباب وتكون البداية بالأسرة.

لقد اتفق كثير من المنظرين والفلاسفة على أن المواطنة يجب أن تشتمل على عدة قيم كقيمة المساواة التي تنعكس في العديد من الحقوق مثل حق التعليم، والعمل، والجنسية، والمعاملة المتساوية أمام القانون والقضاء، واللجوء إلى الأساليب والأدوات القانونية لمواجهة حصانة موظفي الحكومة بما في ذلك اللجوء إلى القضاء،الذي يجب أن يكون يكون ضامن للحقوق الفدرية والجماعية وكذا المعرفة والإلمام بتاريخ الوطن ومشاكله، والحصول على المعلومات التي تساعد على ذلك.

كذلك تشتمل المواطنة على قيمة الحرية التي تنعكس في العديد من الحقوق مثل حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التنقل داخل الوطن، وحق التعبير والمناقشة بحرية مع الآخرين حول مشكلات المجتمع ومستقبله، وحرية تأييد أو

---

[1] شابة محمد: المواطنة بين حقيقة المفهوم وتحديات الواقع، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2013. http://www.ssrcaw.org

الاحتجاج على قضية أو موقف أو سياسة ما، حتى لو كان هذا الاحتجاج موجهًا ضد السلطات التشريعية، وحرية المشاركة في المؤتمرات أو اللقاءات ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي. بيد أن القيمة الأكثر أهمية لدى المواطن هي قيمة المشاركة التي تتضمن العديد من الحقوق، مثل الحق في تنظيم حملات الضغط السلمي على الحكومة أو بعض المسؤولين فيها لتغيرَ سياستها أو برامجها أو بعض قراراتها، وممارسة كل أشكال الاحتجاج السلمي المنظم مثل التظاهر والإضراب كما ينظمها ويكفلها القانون، والتصويت في الانتخابات العامة بكافة أشكالها، وتأسيس أو الاشتراك في الأحزاب السياسية أو الجمعيات أو أي تنظيمات أخرى تعمل لخدمة المجتمع أو لخدمة بعض أفراده، والترشح في الانتخابات العامة بكافة أشكالها. ولكن دون تجاهل دور شبكة التواصل الاجتماعي التي تعمل على تعزيز قيم المواطنة وتشكيل الرأي العام أي تعزيز الانتماء والولاء وحب الوطن، فالجماهير المنتسبة إلى هذا الفضاء الافتراضي بقدرتها العقلية المتطورة وفهمها المتنامي عندما يكتمل ذلك مع تنمية حسها الوطني وإتاحة كل الفرص أمامها للمشاركة الفعلية يمكن أن تصبح أكثر مواطنة وأعمق وطنية وأشد حرصاً على خدمة الوطن في المجتمع الإلكتروني ويمكن بث ذلك محلياً وعالميا.

5. المواطنة في ظل العولمة:

تعد العولمة ظاهرة أثارت الكثير من الجدل والمناقشات الفكرية والتجاذبات السياسية، وهي كلمة تلخص واقعا سياسيا وثقافيا وإعلاميا، ظهرت ملامحه في نهايات القرن العشرين وانتهاء ما كان يعرف بثنائية التوازنات السياسية وظهور عالم أحادي القطبية يريد تنميط السلوك الإنساني. هذا التيار الذي يريد تحويل العالم إلى قرية كونية صغيرة ضمن سلوكية ونمط حياة موحد تابع للسلوكية ونمط الحياة الغربية والأمريكية هذا ما يجعل من تيار العولمة بمثابة "الانقلاب الكوني الخطير".[1]

الذي أصبح ينظر إليه البعض على أنه قدر محتوم لابد منه ولا يمكن تجاهله، فالدولة مثلا في عصر العولمة أصبحت لا تمتلك السيادة التي تتيح لها التحكم في أراضيها ولم تعد حرة في اتخاذ قراراتها في الشؤون الداخلية خاصة في المجال الاقتصادي والحقوقي للمواطنين الأمر الذي سيؤثر على الأفراد وعلاقتهم مع الدولة مما سيجعل المواطن هو نفسه تحت ضغط العولمة يقول الجابري: "العولمة إذن واضحة، إنها

[1] علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004، ص.11.

تستهدف هي والخوصصة ربيبتها ثلاثة كيانات: الدولة، والأمة، الوطن، وإذا نحن سحبنا هذه الكيانات الثلاثة فماذا عسى أن يبقى؟".[1]

إن التحدي الذي تواجهه لمجتمعات أحدث انقلابا في القيم والظروف والعادات والأفكار وهذا ما أدى إلى اختلال التوازن "فمن جهة هناك سيطرة، وقوة، وعدوان، واستثمار، ومن جهة ثانية هناك سلبية، وقصور، وموقف دفاعي، وشللن لم تعد المسألة مسألة حوار بين الحضارات بل هي تدمير حضارات محلية على يد الحضارة التي غدت شاملة وكونية".

الخاتمة:

نخلص إلى القول أن التجارب التاريخية أفرزت معانٍ مختلفة لمفهوم المواطنة بحسب التيارات الفكرية، السياسية والاجتماعية، وهو ما جعل مفهوم المواطنة من المحاور الأساسية في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة، لهذا فإن نضج ورقي مفهوم المواطنة يرتبط باكتمال مكوناتها ومسار استقلال الدولة وتمتع المواطن بحقوقه في ظل المساواة دون تمييز، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في المفاهيم التي تؤسس لهذا المبدأ والعمل على ترسيخها من خلال الشروط الكفيلة بذلك.

المصادر والمراجع:

1. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، بيروت، لبنان، 1982.
2. الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، الصفحة الرئيسية، دولة/https://ar.wikipedia.org/wiki
3. أحمد بوعشرين الأنصاري: مفهوم الدولة في الفكر الغربي والاسلامي. دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.
4. عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، المغرب، 2006.
5. ديلمي فلاق، حفاف لويزة: مفهوم السيادة والمواطنة عند جون جاك روسو.
6. ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، الجزء 54.
7. فارح مسرحي: المواطنة من الفكرة إلى الفعل، ورقة بحثية، جامعة باتنة.
8. علاء الدين عبد الرزاق جنكو: المواطنة بين السياسة الشرعية والتحديات المعاصرة، ورقة بحثية، جامعة التنمية البشرية في السليمانية، العراق.
9. زهير الخويلدي: سيادة الدول في ظل عالمية المواطنة، الحوار المتمدن، العدد 2649، 2009 www.ahewar.org
10. العيدي صونية: المجتمع المدني...المواطنة والديمقراطية "جدلية المفهوم والممارسة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العددان الثاني والثالث، 2008.
11. حليلو نبيل: دور الأسرة في ترسيخ قيم المواطنة، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 11، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2013.
12. بان غانم أحمد الصائغ: التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة، ورقة بحثية، مركز الدراسات الاقليمية، جامعة الموصل.

---

[1] محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص.147.

13. العيدي صونية: المجتمع المدني...المواطنة والديمقراطية "جدلية المفهوم والممارسة"، مرجع سابق، 2008.
14. علي يوسف: المسلمون بين المواطنة الدينية والمواطنة السياسية، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2013.
15. محمد عابد الجابري: ليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها، العقد الاجتماعي والجمعية التأسيسية، مجلة فكر ونقد، العدد 29، 1999.
16. سيف بن ناصر بن علي المعمري: التربية من أجل المواطنة في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: الواقع والتحديات، مجلة رؤى استراتيجية، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد 7، 2014.
17. إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
18. عبد الله بن سعيد بن محمد آل عبود: قيم المواطنة لدى الشباب وإسهامها في تعزيز الأمن الوقائي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الطبعة الأولى، الرياض، 2011.
19. واقع المواطنة في الجزائر.http://www.politics-dz.com
20. منال عبد المجيد محمد المسلاوي: بحث عن تفعيل قيم المواطنة على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، جريدة صوت الدعاة، 2015.
21. هانز كينغ: نحو أخلاق عالمية، إعلان عالمي صادر عام 1993، مجلة التسامح، عمان، السنة الثانية، 2004.
22. سامح فوزي: المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
23. شابة محمد: المواطنة بين حقيقة المفهوم وتحديات الواقع، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2013.
http://www.ssrcaw.org
24. علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2004.
25. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997.
26. داريوششايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، الطبعة الأولى، لبنان، 1993.

سؤال للميتافيزيقا عند مارتن هايدغر

الصادق بوبقرة

جامعة الجزائر

****

تاريخ الإرسال: 2018/01/23 **تاريخ القبول:** 2018/06/09 **تاريخ النشر:** 2018/06/30

الملخص:

ما قبل هايدغر، هناك تاريخ طويل من العمل الفلسفي في الميتافيزيقا (الوجود)، لكن هذا التاريخ لم يكن ليسير في خط واحد إنما هو تاريخ تحتشد فيه توجهات ونزعات جد مختلفة، فمنذ أفلاطون حتى هايدغر تعددت منطلقات البحث الميتافيزيقي؛ إلا أن الميتافيزيقا الكلاسيكية حسب هايدغر على اختلافها وتنوعها بينها رابط مشترك ذلك أنها ميتافيزيقا (الموجود).

الكلمات المفتاحية: الوجود؛ الميتافيزيقا؛ التصوّر؛ **هايدغر**

Abstract :

Pre-Heidegger there is a long history of philosophical work in metaphysics , but this date do not go in one line but it is a history of massing the orientations and different tendencies. Ever since Plato until Heidegger's metaphysical search multiple platforms. However, the classical metaphysics by Heidegger in all their diversity, including a common link that they found metaphysics. It associated with that guide its inception in question is fundamental question of existence.

Keywords: Existence ; Metaphysic ; Conception ; Heidegger.

مقدمة

إذا أردنا أن نبدأ من النهاية، يمكن القول بأن الغاية الأساسية التي أراد هايدغر "Heidegger 1889-1976" الوصول إليها والتي كانت سبب معاناته هي الإجابة عن سؤال جوهري وأساسي : ما هو الوجود ؟ لكن السؤال المطروح أليس البحث في مسألة الوجود موغلا في القدم باعتباره من أهم المواضيع التي طرحت كموضوع للنقاش على مدار التاريخ الفلسفي على مر العصور. ما الذي كان يرمي إليه هايدغر من خلال معالجة مسألة الوجود ؟

تعمق هايدغر في دراسة النصوص الفلسفية منذ نشأتها مع سقراط وأفلاطون (427. 347 ق. م) وأرسطو (384. 324 ق.م)، ليخلص أن الميتافيزيقا في نشأتها ارتبطت بسؤال أساسي هو سؤال الوجود إلا أنها ما لبثت أن انصرفت عنه مركزة جلّ اهتمامها على

دراسة الموجود، فكانت نتيجة ذلك، أن عاشت الميتافيزيقا بذلك التباسا طيلة عصور الميتافيزيقا، وآية ذلك، أن الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه قامت على تصور الوجود - أي الميتافيزيقا- من خلال تصور الموجود- أي الطبيعة- وأصبح الموجود بهذا المعنى موضوعاً للوجود، أي أصبحت الطبيعة موضوعاً للميتافيزيقا، فانحصر بذلك التفكير الغربي حول هذه المقولة أو حول ما إذا كان هذا الموجود من طبيعة مثالية عقلية أم مادية واقعية، ومن ثم أنتج لنا هذا النوع من التفكير حول طبيعة الموجود تلك المذاهب والمدارس الفلسفية الكبرى التي نعرفها اليوم، والتي تنقسم في تاريخ الفلسفة إلى المثالية التي يتزعمها أفلاطون والتجريبية التي يتزعمها أرسطو.

ما يعيبه هايدغر على هذا المسار التاريخي للبحث في الميتافيزيقا في رسالته في النزعة الإنسانية؛ إذا استثنينا حسبه البداية الأولى الأصيلة في التفكير تلك التي فكرت بشكل شعري والتي تجسدت في كتابات بارمينيدس وهيراقليدس وسوفيلكيس، حيث يقول: "فالقول الفلسفي الذي تم نحت مصطلحاته الفنية وتحديد الآليات العقلية والمنطقية التي ينبغي للتفكير واللغة والكتابة أن تقوم عليها في الأكاديمية الأفلاطونية، ما هي إلا تجربة في التفكير سبقتها تجربة مخالفة تماما عاشت تجربة سؤال الوجود بشكل متميز ينبغي أن تعلم منها فن القول والتفكير الشعريين "[1] والتي يمكن أن تكون حاملة لبعض العناصر الثمينة التي تقارب الحل؛ إذ أنه وبعد هذه المرحلة التي فكرت بشكل مميز طرأ تحول على الفيسوس واللوغوس وماهية الحقيقة وما أدى إليه من تحول في العلاقة بينهما، هو ما دشن زمن نسيان الوجود، واستمر كذلك مع الفلسفة الحديثة والتي أهملت أيضا سؤال الوجود بالإضافة إلى سيادة النزعة الذاتية، التي تجلت في مظاهر الفكر الغربي كالفلسفة والفنون والعلوم والمعارف والتقنيات والأخلاق والنظريات السياسية، والتي تشكلت في تيارات فلسفية وسياسية وأخلاقية، وقد تبلورت تلك التيارات في فكر الحداثة على شكل نزعة إنسانية متطرفة[2].

هذه المدارس والمذاهب الفلسفية جاءت لتفضل معرفة الموجود على حساب معرفة الوجود؛ ذلك أن تصور الوجود في نظرهم هو أعم التصورات وأقلها وضوحا ويستحيل تعريفه وأنه جلي بذاته، فكانت النتيجة أن سقط سؤال الوجود وغمره النسيان في ظل طغيان البحث في الموجود، وهذا الوجود المنسي الذي يقصده هايدغر ليس ذو طبيعة

[1] محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، افريقيا للنشر، 2002، ص210.
[2] المرجع نفسه، ص215.

ميتافيزيقية بل هو في حقيقته وجودنا نحن أنفسنا في هذا العالم؛ لذلك سعى هايدغر في معظم أعماله الفلسفية إلى التأكيد على هذا الوجود ذاته بلا رواسب ميتافيزيقية، أي الوجود الذي يكون فيه الإنسان والعقل والذات واللغة جزءًا لا يتجزأ منه.

إن تقرير مثل هكذا حقائق يجعلنا ننصرف كلية عن مشكلة الوجود إلى غيرها وهنا يقع الخطأ والنسيان وهذا ما حدث فعلا، لقد رفض هايدغر كلية هذا الطرح الذي قامت عليه دعائم الميتافيزيقا الكلاسيكية، ذلك أن كل سؤال يفترض مقدما بالصورة التي يوضع الجواب على نحو ما؛ ونتيجة ذلك أن مجرد السؤال عن معنى الوجود فذلك يقتضي مسبقا أن يعرف شيئا عن الموضوع الذي هو موضع السؤال، ذلك أن أي أمر آخر غير هذا يجعل من إمكانية السؤال نفسه مستحيلة، ومادام السؤال عن الوجود متاح وممكن فان سبل معرفة حقيقته تلج عالم الإمكان بدل الاستحالة كما ذهبت إليه الميتافيزيقا الكلاسيكية[1].

1. هايدغر وتقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية:

تشير كلمة ميتافيزيقا إلي كلمة (ما بعد الطبيعة) وهو العنوان الذي أعطاه أندرونيكوس الروديسي Andronicos de Rhodes في القرن الأول ق.م لأعمال أرسطو التي أعقبت أعماله في الفيزيقا (الطبيعة)، أما عند هايدغر فيذكرها ليقصد بها أمرين اثنين: فيزيقا: physique بالمعنى اليوناني وهي تعني الموجود مازال موجودا بما هو كذلك من ذاته ويجعل وجوده حاضرا، أما "ميتا" فتعني ما وراء الشيء أي ما وراء الموجود الذي هو الوجود[2].

وبناءً على هذا التعريف، فلقد أدرك هايدغر أن معظم الفلاسفة الذين سبقوه قد عالجوا مفهوم الوجود من خلال محتوى الموجود، فحينما تحدثوا عن الميتافيزيقا قصدوا الفيزيقا التي هي الموجود الحاصل بالفعل؛ التي لا يمكن أن تكون موضوعا للميتافيزيقا التي من المفترض أن تعالج مفهوم ما ورائي، أي تحديد محتوى وحقيقة الوجود، وهكذا فالميتافيزيقا التي تنظر بالطريقة نفسها إلى الوجود باعتباره تصورا مطلقا (هيغل)، أو باعتباره عودا أبديا لإرادة القوة (نيتشه) ليست ميتافيزيقا بل هي في الحقيقة فيزيقا[3].

---

[1] مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة، اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة ط1، 2012، ص 06.

[2] Martin Heidegger, Nietzche, Gallimard, Paris, 1971, p337.

[3] Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Gallimard, Paris ,1980, p 30.

لهذا السبب رفض هايدغر الميتافيزيقا الكلاسيكية وذلك لأنها لم تتجاوز الموجود إلى ما يجعله موجود، إن لهيدغر فضلا كبير في وضع هذا التمييز بين الوجود والموجود، وذلك لأن الميتافيزيقا الكلاسيكية كانت تنزلق بسهولة من الواحد للآخر فتخلط بينهما.

إن الغاية الأساسية التي كان يطمح إليها هايدغر من خلال تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية هو إعادة إحياء سؤال الميتافيزيقا بعد أن لاحظ أن هناك خلطا يشوب الميتافيزيقا التي كنت قبله، إذ ألغت الوجودية من الوجود ومنحتها للموجود، وبذلك أقامت الميتافيزيقا الخاصة بها من خلال دراسة الموجود، بينما كان الأحرى بها أن تعالج مسألة الوجود بوصفه السؤال الأساسي للميتافيزيقا.

هكذا فقد تجاوز هايدغر كل أطروحات وتأملات الميتافيزيقا الكلاسيكية عندما تساءل عن الشيء الذي يجعل الموجود موجودا، ليصل إلى أن ما يجعل الموجود موجودا هو "الوجود".

والبحث في الوجود ليس من قبيل طرح أسئلة مثل: أين أنا ؟ وما معنى العالم ؟ من الذي لعب علي وتركني فيه ؟ من أنا ؟ وكيف دخلت هذا العالم ؟ ولماذا لم يستشيروني حين وضعوني فيه ؟ إن مثل هذه الأسئلة لا معنى لها، مادام وجودي في هذا العالم غير متوقف على إرادتي، لقد قذف بي في هذا العالم ولا أملك إلا التسليم به. إن السؤال الأولى الذي يجب طرحه : ماذا عن الوجود ؟ مادام الموجود موجود[1].

في دراسته للميتافيزيقا استند هايدغر إلى تعريف ديكارت (1596. 1650) للفلسفة " إن الفلسفة كلها مثل الشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع عن الجذور هي باقي العلوم" [2]. اعتمادا على هذا التعريف طرح هايدغر عدة تساؤلات، ماذا عن الأرض التي هي مقر الشجرة ؟ أليست هي العنصر الأساسي الذي تستقر فيه وتتغذى جذورها منه، تلك الجذور ضاربة في الأعماق وتتفرع في الأرض لتمكن الشجرة من الحياة والنمو. يجيب هايدغر بكل بساطة، إذا كانت الميتافيزيقا هي الشجرة فإن موطن تلك الشجرة لا يخرج على أن يكون سوى " الوجود" والذي هو أساس الميتافيزيقا. إن الشجرة التي تحدث عنها ديكارت والتي كبرت وأينعت سرعان ما انصرفت للاهتمام بنفسها متناسية البحث في أساسها أي في أساس وجودها. ألا وهو مسألة الوجود بوصفه الأرضية والأساس الذي تستقر فيه الميتافيزيقا.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980، ص90.

[2] Martin Heidegger, Questions 1et 2, Gallimard, Paris , 2001 ,p23.

إذا كان الوجود هو أساس الميتافيزيقا فإن البحث فيها، لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال فهم الوجود وكشف التحجب* الذي يكتنفه من أجل معرفة حقيقته، وبالتالي فالسؤال الأساسي للميتافيزيقا هو البحث في حقيقة الوجود، الميتافيزيقا عند هايدغر إذن تحاول البحث في الوجود الذي هو محجوب في الموجود على عكس ما كانت تقوم عليه الميتافيزيقا الكلاسيكية التي كانت تقتصر على تسجيل أنه موجود (أي الوجود)، دون أن تحلل هذا المعنى لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل بدعوى أن الوجود أعم المعاني، وما هو الأعم لا يندرج تحت صفة أخرى، وما لا يندرج تحت أي صفة لا يمكن أن نطلق عليه أي صفة، أما هيدغر فينكر استحالة هذا التحليل كما أشرنا سابقا، حيث يرى أنه هو المسألة الفلسفية الكبرى لأنه هو موضوع الأنطولوجيا التي هي" علم الوجود بما هو موجود ".[1]

لكن ما هو الطريق الذي سلكه هيدغر من أجل كشف التحجب الذي يكتنف الوجود من أجل معرفة حقيقته وتحديد ماهيته ؟ هناك نقطة أساسية يشير إليها هايدغر لها علاقة بالبحث في مسألة الوجود إذ يقرر أن مشكلة الوجود لا يمكن أبدا أن ترفع عن طريق البرهان، وآية ذلك أنه من المستحيل رد الوجود إلى وجود آخر وعليه فإن المسألة تقتضي أساسا سلوك الطريق الفينومينولوجي الذي هو نوع من الإيضاح. لأن الوجود اسم مشترك بين كل الموجودات الحية، كما يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود، ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق، لأنه لا شيء أسبق عليه، فهايدغر يقيم تمييز أساسي بين ميدان الوجود، وميدان الموجود، أو بين الوجودي (الأنطولوجي) وبين الموجودي، فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجودا، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى، لذلك وجب البحث عن الموجود من بين هذه الموجودات الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها.[2]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص89.

*تحجب الشيء بمعنى اختفاؤه، ومعنى الشيء عند هايدغر هو المرادف لكلمة لا تحجب، واللاتحجب هو المرادف اشتقاقا لكلمة "أليثيا " اليونانية والتي تعني بدورها الحقيقة وكلمة" أليثيا "تعنى الانفتاح وعدم النسيان ،إذ يعنى الحرف ما يقابل اللام النافية في العربية أما "ليثيا" فتعنى وادى النسيان، بحيث أن ما يترجم بالحقيقة هو نقيض النسيان أي التذكر والمحافظة على حضور الأشياء وانفتاحها، كما تدل "ليثيا" أيضا على الخفاء فيكون معنى" أليثيا " هو نفي الاختفاء، انكشاف الخفي، اللاتحجب، الشيء في حقيقته.

[2] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركيغارد الي سارتر، ترجمة : فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، ط1، 1977، ص 63.

2. الفيلسوف، وسؤال الميتافيزيقا:

إن المهمة الأساسية التي ينبغي أن يضطلع بها الفيلسوف تتمثل في توضيح مسألة الوجود، هذا ما يحتم عليه أولا أن يهئ أرضية مسألة الوجود، ثم يعمل جاهدا لمحاولة معرفة الدلالات العميقة والمواصفات الأكثر تحجبا لهذا الوجود.

إن للوجود أشكال متعددة ومختلفة فهناك وجود الأشياء، وجود النبات، وجود الحيوان، وجود الإنسان، وانطلاقا من هذا التعدد فإن ضرورة إيضاح مسألة الوجود تتطلب أساسا البحث في ظل هذا التعدد عن الموجود من بين هذه الكثرة من الموجودات الذي يجب أن يسترعي انتباهنا باعتباره الموجود الأسمى الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها

حسب هايدغر لا يوجد في الحقيقة إلا وجود واحد يستطيع أن يسائل نفسه عن الوجود من بين جميع الموجودات، وهذا الوجود الأسمى أو الممتاز هو الوجود الذي أكونه أنا والذي يسميه هايدغر "الآنية " le dasein ولما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يستطيع فهم والوصول إلى حقيقة الوجود، فإنه هو الذي ينبغي أن يكون موضوعا وأرضية لمسألة الوجود التي ينبغي الانطلاق منها من أجل فهم معنى الوجود ومعرفة حقيقته، إذ أن دراسة الإنسان وحدها هي التي يمكن أن تحدد المجال الذي يمكن أن توضع فيه مشكلة الوجود، ففهم الوجود إذن يتم في الإنسان وبالإنسان، وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان، بل هو نوع وجود الإنسان نفسه، ولهذا فان دراستها هي في الوقت نفسه دراسة للوجود الإنساني وللوجود بشكل عام، إذ بتعمق هذا الموجود يعود إلى التفكير في ذاته ويستطيع الإنسان أن يتوصل إلى مفهوم ومعنى الوجود عامة.[1]

هيدغر وعلى الرغم من تأكيده على ضرورة دراسة الوجود الإنساني بوصفه ذلك الكائن الممتاز الذي يمكننا من استكناه وفهم حقيقة الوجود، إلا أنه لم يعن بتحليل الوجود الإنساني المفرد، بل أشار إلى الوجود الإنساني المطلق إذ هو الذي يستحق أن يبحث؛ وهو من أجل هذا يؤكد على ضرورة إقامة تفرقة بينه وبين سورين كيركيغارد (1813. 1855) وكارل ياسبرس (1883. 1963) اللذان رفضا فكرة تحليل الوجود العيني من أجل الوصول إلى نظرية في الوجود عامة،[2] إلا أن هايدغر لا ينفي الفكرة القائلة

---

[1] مارتن هايدغر، الوجود والزمان، مرجع سابق، ص7.

[2] عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص88.

بأن تحليل الوجود بوجه عام لا يلبث أن يلتقي بالموجود المفرد، وآية ذلك أن أي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو الموضوع المبحوث، إلا أن هناك فارقا أساسيا بين التحليل الموجودي والتحليل الوجودي، ذلك أن الأول يوجه اهتمامه إلى الموجود المفرد بوصفه فردا، بينما الثاني لا يهتم من دراسة الموجود الفردي إلا بالأحوال التي ينكشف فيها الوجود لنفسه في الوجود، وهو ما يسمى بالوجود هنا "الآنية ".

من خلال ما سبق نجد هايدغر في مؤلفه " الوجود والزمان " يضطلع بمهمة أساسية متمثلة في محاولته معالجة مشكلة الوجود من خلال تحليله "للآنية" أو الدازاين، ولا يشير هذا اللفظ حسب هايدغر إلى الوجود المتعين القائم المتحقق على نحو وجود أشياء الطبيعة، بل يشير إلى ذلك الكائن (الإنسان) من حيث أنه كينونة مخصوصة يسميها هايدغر "الوجود "، أما وجود الأشياء من حيث هو وجود متعين فيسميه "الوجود القائم هناك " أو" الوجود تحت اليد ".

أشرنا فيما سبق إلى أن هايدغر كان قد رفض الميتافيزيقا الكلاسيكية التي نفت إمكانية إعطاء تصور للوجود، لنجده يؤكد أثناء سعيه لحل مشكلة معنى الوجود أن لكل واحد منا أفكار حول الوجود تبلورت في أذهاننا من خلال الفهم اليومي والعفوي لكن ما يسودها فقط هو بعض الغموض، هذا التصور الغامض يسميه هايدغر، (تصور ما قبل الوجود) une conception pré ontologique [1].

الوجود حسب هايدغر ليس الله، ولا أصل العالم كما ذهب إليه الاعتقاد ،كما أنه ليس الوجود الإنساني على الرغم من القرب الذي هو عليه من كل موجود، الوجود هو ما يجعل كل موجود موجود، ومع ذلك لا يتطابق مع أي من هذه الموجودات، ولا حتى مع فكرة الموجود بشكل عام، الوجود ليس هو الموجود، ولا هو موجود ببين الموجودات، ومع ذلك فهو ليس مفارقا لهذه الموجودات بل إنه ملازم لها لا ينفصل عنها حيث تربط بينهما علاقة هوية identité، وعلى الرغم من هذه العلاقة التي تربطهما إلا أنهما مختلفان كليا عن بعضهما البعض، وهو ما يسميه هايدغر " الفرق الأنطولوجى " وفي هذا الصدد يميز هايدغر بين ميدانين للوجود : الأنطولوجيا ontologie وميدان الموجود أو الإنطيقي l'ontique حيث تتعلق الأنطولوجيا بما يجعل الموجود يوجد، بينما يحوي الانطيقي الموجود كما هو معطى[2].

---

1 Maurice Corvez , La philosophie de Heidegger , PUF, Paris, 1961, P 02.

2 محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، الإسكندرية، منشاة المعارف، د.ط، ص50.

من هنا، نجد هيدغر يؤكد أنه لا مجال لأن تقوم قائمة للميتافيزيقا إن لم تستوعب هذا الفرق بين الوجود والموجود، وأكبر دليل على ذلك ما وصلت إليه الميتافيزيقا الكلاسيكية.

العودة إلى الوجود والتساؤل عنه هو في الحقيقة عودة إلى الإنسان في كينونته الحقة، حيث تم الكشف الغطاء الذي حجب عنه معرفته ذاته بفعل الفكر الميتافيزيقي الضال عن الطريق الذي غاص في أفكار صورية مثالية بعيدة عن الواقع الإنساني وتطلعاته، لذلك حاول هايدغر إعادة توجيه الفلسفة الغربية بعيدا عن الأسئلة الغيبية (الميتافيزيقية) والماورائيات والأسئلة الابستمولوجية، ليطرح عوضا عنها أسئلة علم الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساسا على معنى الكينونة

إن سؤال هايدغر ما الوجود؟ كان من أجل تجاوز المحنة، محنة نشوب الحرب العالمية وما جرته من بلايا لا يمكن وصفها، الخوف العميق الذي عاشت فيه البشرية، والشعور بنوع من انهيار القيم، هذا كله عمل بقوة على إبعاد الإنسان عن المجرد الذي يمكن أن ترضى به القرون الماضية، وعاد بالإنسان لنفسه وجعله حريص على اكتشاف مذهب أقرب للحياة وأشد التصاقا بالواقع الدرامي للوجود.

هكذا يمكن القول أن هايدغر من أهم الفلاسفة في القرن العشرين، من حيث انه قام بدراسة تحليلية ونقدية لتاريخ الميتافيزيقا عمل من خلالها على تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية، ولا يشير معنى التقويض عند هيدغر إلى الرفض، وإنما هو تقويم من خلال تبيان مكمن الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات السابقة من أجل القيام بمجاوزة غايتها التصحيح وإعادة البناء، لذلك كانت مهمة هيدغر أن يغير من أساليب البحث الفلسفي حول «الوجود» ومشكلاته، فتجاوز الدرس التقليدي، وتجاوز أستاذه هوسرل الذي نفى أن تولد فلسفته نزعة وجودية. معيدا بذلك طرح سؤال الميتافيزيقا، وعلى الرغم من عدم إعطائه مفهوما وتعريفا شافيا لمفهوم ومعنى الوجود كما وعد من خلال جزء ثان لكتاب " الوجود والزمان " إلا أن هذا لم يمنع من القول بأنه ترك بصمة خاصة باسمه في تاريخ الفكر الفلسفي وأكبر دليل على ذلك تأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمها: الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة.

قائمة الكتب المعتمدة:

- **قائمة المصادر:**

1. مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، مراجعة، إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة ط1، 2012.
2. Martin Heidegger, Questions 1et 2, Gallimard, Paris , 2001.
3. ________________, Nietzche, Gallimard, Paris, 1971.
4. ________________, Introduction à la métaphysique, Gallimard, Paris ,1980.

- **قائمة المراجع:**

1. محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التاويل التقني للفكر، إفريقيا للنشر، 2002.
2. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، الإسكندرية، منشاة المعارف، د.ط، 2001.
3. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980.
4. ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركيغارد الي سارتر، ترجمة : فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، ط1، 1977.
5. Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, PUF, Paris, 1961



الهوية وحقوق الانسان في الفكر المعاصر

تأليف جماعي

سنة 2017، دار الكنوز للنشر

كتب رونيه ديكارت قائلاً إنَّ لكل إنسان ذاتا مفكّرةً يستطيع من خلالها البحث عن الحقيقة من خلال الشك المنهجي، وبالتالي لم يصبح امتلاك الحقيقة حكرًا على جماعة معيّنة كالكنيسة في القرون الوسطى.
فالإنسان أصبح هو القادر على الوصول إلى الحقيقة، لذا كان فلاسفة الأنوار مثل روسو وفولتير روَّادًا للدّفاع عن حقوق الانسان التي لخصوها في المساواة والعدل والديمقراطية.
هذه الشعارات التي شكلت الأساس لقيام إصلاح ديني (يوحنّا كَالْفَنْ والنزعة البروتستانتية) وبناء حقوق الإنسان التي تنامت بمختلف صورها من قبيل: الحقوق الاجتماعية-السياسية-الثقافية.....التي أسست بدورها لمفهوم الإنسان وهويته.
هذا التنامي شهدته أيضا الحضارة الإسلامية بدءا بالبعثة المحمدية التي انتقلت بالإنسان الجاهلي إلى فضاء الكرامة الإنسانية، بمحتوياتها التقدمية التي تفاضل بين الناس بالتقوى وليس بالجنس أو اللون أو الانتماء...

من الكتاب

المرجعية الفلسفية الأنجلوساكسونية للتربية الدينية عند جون ديوي

بن صابر محمد[1]، إشراف: أ.د سواريت بن عمر[2]

[1]. طالب دكتوراه، عضو في مختبر فلسفة وتاريخها، جامعة وهران2

[2]. قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2018/04/10 **تارخ القبول: 2018/06/06** **تاريخ النشر: 2018/06/30**

ملخص:

يعتقد جون ديوي أن التربية هي الطريقة الأساسية للتقدم والإصلاح الإجتماعي فكل إصلاح لا يعتمد إلا على قوة القانون فهو إصلاح عابر لا قيمة له. والمدرسة هي أولا مؤسسة إجتماعية وأن التربية من حيث إنها عملية إجتماعية، فالمدرسة هي صورة الحياة الجماعية وهي عملية للحياة وليست إعداد الحياة مستقبلية. تدور التربية الخلقية حول هذه الفكرة من أن المدرسة لون من الحياة الإجتماعية يجب أن تكون حياة الجماعة هي السبيل إلى إثارة الطفل ورقابته في عمله، فالحياة الإجتماعية للطفل هي الأساس الذي يرتكز عليه أو يرتبط به جميع تدريبه أو نموه. فهي التي تقدم لجميع جهود الطفل وغاياته وحدتها اللاشعورية وأساسها.

يرى أن التوفيق في المدرسة المثالية بين المثل العليا الفردية والإجتماعية، وواجب الجماعة الذي تؤديه للتربية هو إذن واجبها الأخلاقي الأعظم. يمكن للقانون أن ينظم المجتمع، أما بالتربية فيستطيع المجتمع أن يصوغ أغراضه الخاصة به وأن ينظم وسائله وموارده.

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، المدرسة، الطفل، المجتمع، الفرد، الأخلاق

Abstract:

John Dewey believes that education is the fundamentals méthod of social progress and reform. All reforms which rest simply upon the enactment of law are transitory and futile, the school is primarily a social institution, education being a social prosess, the school is simply that form of commnity life. Is education the refore is a peocess of living and a preparation for future living. The moral education centres upon this conception of the schools as a mode of social life, the child schoold be stimulated and controlled in his work thru the life of the community.

The social life of the childs is the basis of concentration or correlation, in all his training the unconscious unity and the background of all his effotrs and of all his attainments. In the ideal school we have the reconciliation of the individualistic and the instutional ideals, the

commity daty to education is, therefore, its paramont moral daty.By law socity can regulate, but thru education societu can fommulate,its own pourposes, can organize its own means and resources.

Key words: Religious education, School, Child, Community, Individual, Moral

توطئة:

شهد تاريخ التربية عبر العصور حقب مختلفة، فقد اهتم الصينيون القدماء بالتربية الأخلاقية واليونانيون بالتربية العقلية، واعتنى الرومان بالتربية الجسمية، وركزت المسيحية في العصور الوسطى على الأمور الروحية والتربية الدينية، واشتغل الفكر الإسلامي بالتربية في أمور الدين والدنيا، أما العصر الحديث فقد أصبحت التربية منهجاً علمياً قائماً على الملاحظة والتجريب والبحث والدراسة، فالمدرسة جزء من المجتمع تساهم في بناء الفرد.

مند القدم، صرف الفلاسفة جهدهم للتربية والتعليم باعتبارهما ميدانين لتطبيق أفكارهم الفلسفية، سواء في إصلاح أوضاع مجتمعاتهم السياسية، الإقتصادية والإجتماعية. وقد انعكست هذه الفلسفة على أفكار جون ديوي التربوية، ليلتقي مع كبار ورواد التربية من فلاسفة عصر النهضة في العالم **الأنجلوساكسوني**. من هنا، نتساءل ما المرجعية الدينية والنفسية والاجتماعية والسياسية التي استمد منها ديوي أفكاره لتطوير مشروعه التربوي؟

1. التربية الدينية في العصور الوسطى:

خضعت التربية للكنيسة خلال العصور الوسطى وقد أثر أستاذ اللاهوت الألماني "لوثر مارتن Martin Luther" على التربية، فهدفها مساعدة الفرد على فهم إلتزاماته الاجتماعية لتحقيق مجتمع مسيحي سليم يعرف كل واجباته الدينية. يؤكد لوثر على دور المدرس فعمله مقدس، لأنه يساهم في نشر المسيحية في المجتمع، إن النظام المدرسي يخلق لنا أنجح التلاميذ الذين يلتحقوا بالجامعات ثم يختار من بينهم الفائزين للإشراف على المناصب الهامة في الدولة.[1]

[1] أحمد راجع سعد مرسي، تطور الفكر التربوي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، سنة1986، ص389

يرى لوثر أن وظيفة التربية تهتم بالفرد من الناحية الدينية والعقلية ويتفق مع أفلاطون في أهمية الموسيقى لإنفعالات الإنسان، حيث يرى أن الموسيقى هبة من الإله وتأتي بعد الدين وتساعد على أن يصبح الفرد صالحا.

ويوضح التربية المسيحية، في قوله: "إنني أرغب في عديد من الشعراء واللغويين ولكن لا لمصلحة اللغة اللاتينية وأشعارها، ونحوها وبيانها وإنما لتكون دراستهم للأداب القديمة طريقا للوصول إلى الصدق المقدس الذي يهديهم سواء السبيل."[1]

في مقام أخر، نجده يذكر مكانة المدرس حيث يقول: "إننا لن نجزي هذا الشخص المثابر المدرس أو المهذب الجزء الأوفى فأي مقدار من المال لن يوفى له دينه الذي في أعناقنا هكذا قال غير المتدين أرسطو، ومع هذا فنحن نعامل المدرسين بكل إحتقار وكأنهم فئة لا قيمة لها ولا إعتبار ثم ندعى دائما أننا مسيحيون مؤمنون."[2]

على ضوء كلام لوثر، نفهم أنه ربط التربية الدينية بالمدرس الذي يساهم في بناء الكنيسة وتحضير أجيال واعية، فهي تربية دينية عميقة كونها تبدأ في مراحل التربية الأولى للأطفال فترسخ في عقيدتهم تربية تحمل في جوهرها طابعا دينيا تفيدنا في الحياة.

اهتم لوثر بدور الأسرة كمؤسسة تربوية في إثارة المعاني الخلفية والدينية وممارستها على هدى من الكتاب المقدس، وقد ساعد هذا في تحقيق بعض مبادئ البروتستانت والحرص على قراءة الكتاب المقدس وأداء الشعائر الدينية والصلوات.

وأمام هجمات البروتستانت ردت عليهم الحركة الكاثوليكية وقامت نزعات دموية سالت فيها دماء كثيرة تحت شعار مجد الرب ومملكة المسيح، وأقيمت المحاكم الرومانية لتحكم على الكاثوليك بالهرطقة والضلال الديني والشعوذة وسب الدين، وفي هذا الوضع عقد البابا مجمعًا في "ترانتTrent" سنة1543 من أجل تحديد العقيدة الكاثوليكية، وأنشأت جمعيات دينية تحت اسم "الجيزويت Jesuit" و"جماعة الخطباء Oratoriens"و"الإخوان المسحيين Christian Brothers" وقد أقامت جماعة الجيزويت قانون وجوب احترام السلطة القانونية تحت شعار الكل للمجد الأعلى للرب.

كما أسست معاهد تربوية تهتم بالجانب الديني كعنصر فعال في التربية لجميع فئات المجتمع، وانقسم المدرسيون في المدارس الجيزويت إلى: أساتذة، المساعدين، المدرسيّين

---

[1] المرجع نفسه، ص380

[2] المرجع نفسه، ص384

الطلبة المعلمين، أما التلاميذ يلتحقون في سن العاشرة بالمدارس وسميت أيضا بالكليات الدنيا يدرس فيها لمدة خمسة سنوات ثم الكليات العليا أي الجامعات. وقد إنتشرت مدارس الجيزويت في أنحاء العالم الغربي، وذكر "ماكورميك Macormick " أنه وصل عدد الطلبة في منتصف القرن الثامن عشر إلى 210 ألف طالبا وقد ساهم "البابا بيوس السابع" في تطورها وانتشارها.[1]

لقد أكد البروتستانت على أهمية الكتاب المقدس كمصدر للإيمان وأساس للعقيدة والسلطة الدينية والخلقية، وفي المقابل رفض البروتستانتيون دعاوى البابا ورجال الكنيسة الكاثوليكية بأنهم المفوضون لشرح العقيدة المسيحية، لكنهم اتفقوا على أن العالم من خلق الإله، وهناك عالمان عالم طبيعي وعالم روحي. يقول لوثر: " أنتم لستم بحاجة إلى رجال الدين لكي تفهموا دينكم، أو لكي تفسروا الكتاب المقدس، فالمؤمن له علاقة مباشرة مع ربه وليس بحاجة إلى وسيط، لقد إنتهى عهد الوسطاء والسماسرة الدين يتاجرون بالدين والدين الحق منهم براء، إنهم يزيدون الشعب جهلا وفقرا، فلا نعترف إلا بالإنجيل."[2]

كما أن الهدف الأول في تربية الإنسان هو معرفته للقوانين والأحكام الإلهية، كما أن التعلم ضروري يساعد في معرفة الأفكار الفطرية التي توجد في الفرد.

لقد وصف لوثر أن العلوم زوجة الشيطان، وأنها أعدى أعداء الإله، وقف بعض الفلاسفة ضد العلوم كونها تسيء إلى الدين واللاهوت والأخلاق والميتافيزيقا، يقول "جورج باركلي George Barkly": " أن المادة لا توجد منفصلة عن كينونتها المدركة وأن عقل الله الذي يلاحظ كل شيء هو القادر على إستمرار الوجود الظاهري للأشياء المادية."[3]

2. التربية الدينية في عصر النهضة:

غير بعيد عن المشهد الديني الألماني نجد الفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون Francis Bacon" الذي يرى أن تربية الفرد تكون بطريقة علمية، وهذا ينشأ لنا نظام

[1] عبد الله عبد الدايم، التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، سنة1973، ص297

[2] هشام صالح، مقال من الشرق الأوسط، جريدة العرب الدولية، العدد14252، الثلاثاء 05 /12/ 2017
https//aawsat.com

[3] المرجع السابق، ص391

اجتماعي جديد كما أن المدارس، إذا نشرت المعرفة فإن هذا يؤدي إلى حل المشكلات فالتربية نحققها بقوة المعرفة وهي التي تحسن أحوال الناس فالتربية تؤسس على المعرفة العلمية. يقول أن المعرفة قوة أي المعرفة ينبغي أن تتمر في أعمال وأن العلم ينبغي أن يكون قابلا للتطبيق في الحياة الإنسانية كالميدان الصناعة، وعلى الناس أن يحسنوا ظروف حياتهم فهو واجب مقدس عليهم.

فالعلم في رأي بيكون يثمر أعمالا ويغير الحياة، بمعنى أن العلم الذي يدرس في معاهد العلم الموجودة ليس علما، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة في نظرة المجتمع إلى العلم وإلى وظيفته وطريقة تحصيله.[1]

احتل بيكون مكانة فكرية، فقد أعتبر رائد التبشير لروح الحياة الحديثة، كانت حكمته المأثورة "المعرفة قوة"، واعتبر المعرفة ليست حقيقية، لأنها لا تحقق القوة فهي معرفة زائفة صنف التعليم إلى ثلاثة موضوعات رئيسة: الموضوعات الرومانسية التعليم الأدبي نتيجة إحياء اللغات القديمة حضي بمكانة ثقافية مرموقة في عصر النهضة[2]؛ وموضوعات خيالية وغير واقعية وعجيبة شوهت المعرفة؛ وموضوعات مثيرة للجدل والخلافات والصراع. وقد اعتبر موضوعات العلم التشبيه بالسحر التي انتشرت في أوروبا في القرن السادس عشر بالتعليم الغريب، وقد كانت سببا في إفساد الأمور الخيرة والحسنة أسوأ أنواع الشر.

يقول ديوي: " لم أكن أعلم حين قال وليم جيمس إن البراغماتية إسم جديد لطريقة قديمة في التفكير، إنه كان يقصد بالتحديد فرنسيس بيكون الذي يعتبر أول من بشر بالمفهوم البراغماتي للمعرفة."[3]

من قول ديوي تتضح العلاقة المعرفية البراغماتية التي استمدها من بيكون. ويمكن القول لقد فشل تيار الأفكار التي نتجت من تعريف بيكون للمعرفة بأنها قوة في الحصول على التحرر الكامل، والانطلاق والتعبير عن نفسه، فكان الغموض الذي شمل الفلسفة الحديثة نتاج محاولة الجمع بين شيئين يستحيل الربط بينهما منطقيا وأخلاقيا.

---

[1] محمد عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، مصر، ط3، سنة 1980، ص30

[2] جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، سنة2010، ص59

[3] جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، ص68

لقد أثرت أفكار بيكون في المربي التشيكي الأصل [*]جون كومينوس John cuminos الذي يرى أن طرق المعرفة هي الحواس والعقل والكشف الإلهي وتحقيق التوازن بينهم يمنعنا من الوقوع في الخطأ.

يميل كومينوس إلى الاهتمام بالتربية الدينية كونه كان بروتستانتي، فتشكلت لديه عقيدة تربوية فلسفية وظهرت جلية في مؤلفه" المرشد العظيم Great Didactic" الذي كتبه عام 1632 وقد تكلم عن القوة الأساسية في العملية التربوية خاصة في الفصل الثاني يرى أن الحياة مستمرة والإنسان هو صورة الله في الأرض.

لكي يقوم الإنسان بدوره العاقل في هذا العالم فعليه أن يلم بالمعرفة كلها، ولكي يكون سيد الكائنات فيجب أن توهب له القوة على نفسه وعلى الأشياء، ولكي يعد لرسالته الدينية يشير إلى التربية التي يهدف إلى المعرفة والفضيلة والتقوى. والتي يحققها الفرد في حياته ضمن مجتمع صالح يتربى تربية دينية صالحة تعود على المجتمع بالمنفعة. قسم كومنيوس مراحل التربية إلى أربعة مراحل:

1. مرحلة الأم تبدأ خلال الستة سنوات الأولى يتعلم فيها الكلام
2. المرحلة الإبتدائية وتسمى مدرسة اللغة القومية من سن الستة إلى الإثني عشر يتعلم فيها الطفل اللغة القومية والحساب والدين
3. المدرسة اللاتينية من الإثني عشر إلى الثامنة عشر يتعلم الطفل فيها أربعة لغات هي اللغة القومية، اللاتينية، الإغريقية، العبرية
4. من الثامنة عشر إلى أربعة والعشرين يدخل في الدراسة الجامعية تعطى الفرصة للفرد حتى يبرهم عن إرادته ويطورها[1].

كما أن نجاح العملية التربوية يكون بخطوات ذكرها كومنيوس منها: إذا بدأت في سن مبكر قبل أن يفسد العقل، إذا كان العقل مستعدا لها، إذا كانت من العام إلى الخاص ومن السهل إلى الصعب، إذا لم يدرس التلميذ مواد كثيرة، معرفة فائدة التعلم وإستعمال الحواس لقد حاول كومنيوس خلق طريقة علمية تربوية تهدف إلى تحقيق تربية دينية.

---

[*] جون كومينوس John cuminos مصلح وتربوي ذو عقل موسوعي، ولد في مورافيا Moravia سنة 1592 بجمهورية التشيك الحالية، درس في جامعة هايد لبرغ بألمانيا تأثر بفلسفته عدد من كبار المربين ومنهم فروبل Froebel، وتوفي في مدينة أمستردام بهولندا سنة1670.

[1] أحمد راجع سعد مرسي، تطور الفكر التربوي، ص406

وضع فلسفة تربوية جديدة عرفت بإسم "المعرفة الكلية universel knowledge" بناها على خبرته الطويلة في مجال التعليم. كان من أشد المعارضين لطبيعة التعليم النظرية التي سادت عصره، وقامت على حفظ المعلومات واستذكارها. كما رفض مقولة أن الأطفال راشدين صغار، وهي اﻻفكرة التي كانت شائعة بين معظم التربويين المعاصرين له.

وصف المدارس التي عاملتهم وفقها بِ مسالخ العقول slaughterhouses of minds دعى إلى ضرورة إلتحاق جميع الأطفال بالمدرسة وتلقيهم تربية واحدة، وأن يفهم المعلم طبيعة الطفل المتعلم، وكيفية تطور عقله وتعلمه.

أكد على استخدام الأطفال حواسهم في التعليم، وأكد على أن الفهم لا يتحقق إلا بإدراك كل الأشياء التي يسميها، هذا يعني أن العملية التربوية تنطلق من الملاحظة التي تساعد الطفل في إدراك النماذج والصور.

هكذا يكون كومنيوس قد أولى تقنيات التعليم وتطبيقاتها في التربية وأرسى مبدأ الواقعيةréalisme في التربية.

إستطاع أن يهيمن على الساحة التربوية بمؤلفاته التي صخرها لإصلاح النظام التربوي، بداية مع أول كتاب مدرسي بعنوان "فن التعليم الرائعthe Great didactic "المزود بالرسوم الإيضاحية لتعليم الأطفال اللغة اللاتينية، وكتاب العالم المرئي بالصور سنة 1658 وهو أول كتاب مصور للأطفال the visible world in pictures صمم بطريقة تشد انتباه وتثير اهتمام الأطفال وتسهل عليهم التعلم.

وكتابه أيضا" مدرسة الطفولة the school of infancy ، هذه الكتب جعلته يكتسب سمعة مرموقة في الأوساط التربوية بمختلف البلدان الأوروبية، التي دعت إلى إصلاح شامل لنظمها المدرسية كالإنجلترا والسويد، فإنتشرت أفكاره التجديدية وطرائقه التعليمية.

لقد أرغمت كومنيوس الظروف السياسية الصعبة التي واكبته على النزوح مع أتباع مذهبه البروتستنتي هربا من الإضطهاد الديني إبان الحرب خلال سنة (1628.1618) التي جار فيها جيش الإمبراطورية الرومانية المقدسة على الموارفيين لكنهم استطاعوا أن يحافظوا على هويتهم المذهبية، بفضل زعامة كومنيوس الدينية عليهم أسقفا على

الكنيسة المورافية، وقد ظهرت هذه الظروف في رسالته التربوية فدعا من خلالها إلى السلم والتفاهم الدولي ثم غادر بولندا بعد إندلاع الحرب سنة1654.[1]

تعتبر النظرية التربوية التي جاء بها كومنيوس خلال القرن السادس عشر امتدادا للتربية الأمريكية التي جاء بها جون ديوي كونه أول من دعا، إلى ترك الطفل يتعلم عن طريق حواسه وخروجه من قاعات المدرسة، وهذه نظرة أكد عليها كومنيوس في أرائه للعملية التعلمية، خاصة وأنه آمن بترك حرية الطفل في استخدام حواسه والاعتماد على الملاحظة، وهذه الفكرة نجدها لاحقا مع الفكر التربوي الأمريكي عند ديوي.

في القرن السادس عشر ظهرت الثورات البرجوازية الأولى تحت راية النزعة الدينية الإصلاحية البروتستانتية، لقد كانت هذه الفترة من أكثر عصور الفوضى التي شهدتها إنجلترا في تاريخها، وضمن هذا التيار الفكري ظهرت الفلسفة التجريبية الإنجليزية مع "جون لوك John Locke" ظهرت أفكاره في عصر الحرب الأهلية الإنجليزية بين الملك والبرلمان، وقد تميزت تجربية لوك أنها جمعت بين عمل العقل والتجربة من جهة والإيمان والوحي من جهة أخرى، لكن كيف أسس لوك منهجه التربوي الإنجليزي؟[2]

نشر لوك كتابه "بعض أفكار عن التربية some thoughts concerning education حيث ذكر فيه أنه يؤمن بضرورة التربية الجسمية والخلقية، وهو من أنصار المذهب التهذيبي، فالتربية لها ثلاثة أنواع: تربية جسمية ترمي إلى تقوية الجسم ونشاطه؛ وتربية عقلية ترمي إلى تزويد العقل بالمعرفة؛ وتربية خلقية ترمي إلى غرس الفضيلة في النفوس. هكذا، فإن هدف التربية تقوية الجسم والفضيلة والمعرفة.

تهدف التربية الأولى إلى تكوين العادات الصالحة ويتعلم الطفل من الأسرة والمعلم ويتعلم التسامح مند طفولته وهذا بالتعليم الديني، وتكون التربية الخلقية سابقة عن التربية العقلية رغم كل هذا فقد أثرت أرائه على التربية الإنجليزية والأمريكية.

أصبحت التربية واقعية حسية، لأن قيمة التربية محصورة في سير التعليم والنضج العقلي الذي يرافقه وليس في المادة التي يدرسها الطالب، وهذا عصر الإصلاح الديني. يرى أن العقل الإنساني عندما يحمله الطفل إلى المدرسة يكون كصفحة البيضاء وتقوم

---

[1] الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسعة للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، ط2، دت، ص609

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر ،دط،دت، ص143

المدرسة بملء جوانبه بالتراث الإنساني والخيرات البشرية، فالمعلم هو الذي يقوم بالعملية التربوية التعليمية.[1]

لقد حاول لوك الدفاع عن الثورة الإنجليزية سنة1688 بتعديل نظرية الاتفاق الاجتماعي وتغير الحكومة، يرى أن جميع الناس يولدون أحرارا متساوين مستقلين، والطفل يكون كالصفحة البيضاء فارغا لا يحمل شيئاً، فالمدرسة هي التي تزوده بالخبرات التعلمية، وهكذا فقد حرمت الطفل من دوافعه وميوله ومن شخصيته الإنسانية المفعمة بالحركة والحياة.[2]

دافع لوك عن حرية الفرد وطالب بإستقلالية التعليم عن الكنيسة وحتى من الحكومة، واشترط أن يكون التعليم بالمنازل، وأشار إلى طريقة التدريس في المدارس وبين شخصية الطفل، فلا يجب أن تكون طريقة جافة بل مناسبة مع نموه، بحكم أن الطفل يحب اللعب، لهذا وجب أن يتحول العمل في المدارس إلى اللعب حتى يتناسب مع طبيعة الطفل.

وينادي لوك بضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية، لأنها تقوي الجسم وتنمي في الطفل القيم الخلقية والإجتماعية وتقوي الروابط بين الفرد والجماعة، فالتربية الخلقية تهذب وتنمي الجانب الخلقي الديني حتى يكون فردا نافعاً في المجتمع. إن أفكار لوك التربوية تدعو لإعداد الطفل لمواجهة الحياة، لهذا وجب علينا تربيته عقليا وجسميا وخلقيا ودينيا والابتعاد عن طريقة حشو ذهن الطفل بالحقائق والمعلومات الجافة التي تبقى في عقله.

يرى لوك أن الخبرة أساس التربية وقدراتنا العقلية سوف لن تقودنا نحو الضلال في المسائل الأخلاقية، والهدف الرئيسي من التعليم هو غرس الفضيلة لدى الطفل، وبالتالي يبقى التعليم عملية أخلاقية. كما أكد لوك على أن الخبرة بالرغم من محدوديتها تقدم لنا النور الذي يهتدي به الناس في حياتهم وسلوكاتهم، فقد فسر أفلاطون وأرسطو لمعنى الخبرة مطابقة تماما لما تعنيه الخبرة اليونانية بالفعل.[3]

---

[1] محمد لبيب النجحي، الأسس الإجتماعية للتربية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، سنة1981، ص349

[2] محمد لبيب النجحي، مقدمة في فلسفة التربية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3، سنة1981، ص230

[3] جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، مصدر سابق، ص94

هذه الأفكار نجدها في النظرية التربوية عند ديوي الذي ينادي أيضا بمبدأ الخبرة، ويركز على الجانب الأخلاقي الذي يفضي إلى تربية دينية تتكون عند الفرد، هذا ما يفسر لنا علاقة الفكر التربوي المرتبط بينهما.

نشأة الفلسفة الطبيعية كرد فعل على المذهب الإنساني الذي ساد في عصر النهضة فركز على دراسة الأدب الإغريقي والروماني وتعود الأصول الأولى للفلسفة الطبيعية الحديثة للمؤسس الفيلسوف المربي المتميز جان جوك روسو Jean Jacques Rousseau الذي يعتبر أول من أطل على القرن الثامن عشر بنزعته التربوية الفلسفية والتي نادى من خلالها بضرورة إتباع الطبيعة في كل شيء.[1]

من أهم التربويين بونفال Bonneval الذي اهتم بالتربية البدنية وانتقد بعنف استخدام القماط، وطلب أن نربي حواس الأطفال وقد أكد على أن عمل المربي في السنوات الأولى على أن يبعد الإنطباعات السيئة عن خيال الطفل، وأن يؤخر تعليم الحقائق الدينية. فظهر أثره على روسو لاحقا خاصة في كتاب "إميل" سنة1762 الذي جمع فيه كل الأفكار التربوية ومراحل نمو الطفل إلى غاية سن الخامسة والعشرين الذي ينتهي بزواجه ويصبح مسؤولا عن التربية مستقبلا.

ولد روسو في جنيف سنة1712 من أب فرنسي وأم سويسرية كانت أدبية وفنانة متذوقة للجمال والموسيقى ومفتونة بالطبيعة والأدب الرومانسي، وقد توفيت بسبب ولادته فتركت هذه الحادثة جرحا نفسيا عميقا على حياة روسو وقد عبر عن هذا بألم شديد في قوله: " لقد كلفت أمي حياتها وكانت ولادتي هي أول سوء حظي في هذه الحياة".[2]

ورث عن أمه حب الجمال والروح الفنية وقوة العاطفة وقد قرأ لها كل الروايات التي تركتها، دخل في العاشرة إلى المدرسة، لكن بسبب سرقة بعض حاجيات زميلة له عاقبه المعلم فترك المدرسة دون رجعة لها. أحب فن النقش على الخشب، لكنه لم يدوم فيه طويلا وعندما بلغ السن الثامن عشر تربى عند إمرأة تسمى "دي وارنر die Warner " وعاش عشرة سنوات معها تعلم في هذه الفترة الفلسفة والموسيقى واللغة اللاتينية، ثم

---

[1] صالح عبد العزيز، تطور النظرية التربوية، دار العلم، القاهرة، مصر، ط2، سنة1964، ص287

[2] عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار العلم، بيروت، لبنان، ط2،سنة1985، ص155

تزوج مع "تيريزTheresa" في باريس أنجبت له خمسة أطفال، من أهم مؤلفاته" إميل" يعتبر هذا الكتاب إنجيل المربين توفي سنة1778.

وقد قرأ كتاب الجمهورية لأفلاطون الذي قال عنه: " إنه أحسن كتاب في التربية" كما تأثر برسائل لوك في التربية، ونجد الفيلسوف الألماني " كانطKant " يقول عنه: " إني أعتبر روسو نيوتن النظام الأخلاقي، إذ أنه اكتشف العنصر الأخلاقي أهم عامل يكون وحدة الطبيعة الإنسانية، مثلما اكتشف نيوتن المبدأ الذي ربط بين جميع قوانين الطبيعة الفيزيقية".[1] لقد كتب هذا المؤلف نظرا لتقدم سيدة إليه وطلبت منه أن يرشدها إلى الطريقة المثلى لتربية أبنائها، وقد إستجاب لها، وكتب فيه الكيفية التي يربي فيها الطفل مند ولادته وحتى بلوغه العشرين، واحتوت الأجزاء الأربعة هذا الموضوع، أما الجزء الخامس تكلم فيه عن تربية "صوفيا" لتكون زوجة لإميل.[2]

يعتقد روسو أن الطفل يتجه بفعله هذا بدافع داخلي هدفه إثبات أن نفسه خيرة، وترى الطبيعة أن التربية إعداد للحاضر، وليس للمستقبل. تقوم النظرة الطبيعية للإنسان على مبدأين؛ أولا، إن النفس الإنسانية خيرة؛ وثانيا، إن الحاضر أصل تطور المستقبل.

ورتبت الطبيعة على هذين المبدأين نتائج، منها: أن طبيعة الطفل خيرة ومن الضروري تركه يفعل ما يريد في حرية كاملة، وتقدم الإنسان المعرفة المناسبة له سواء كان طفلا مراهقا وراشدا. يرى روسو أن التربية الطبيعية هي التربية التي تسيرها القوانين الطبيعية وقد أبدي ثورة ضد المجتمع حيث يرى أن التربية التي تأتي عن طريق الناس تحاول إفساد الطفل. لقد أفصح روسو عن عقيدته الدينية في كتابه "إميل" في الجزء الرابع أنه يؤمن بمبدأ الدين الطبيعيNatural Religion كما أن المبادئ الأخلاقية تقوم على العاطفة فهي التي تحقق السعادة. وانتقد الأخلاق التي تبنى على العقل لأنها أخلاق صناعية نابغة من الحياة الإجتماعية لكن ما التربية حسب روسو؟

يقترح روسو في كتابه "إميل" مفهوم التربية، فيرى أنها لا تعدو أن تكون عادة، كما أنها هي الحياة وهي ضرورية مادامت تستمر طول العمر، وقد حدد مراحل التربية في كتابه:

---

[1] محمد الفرحان جلوب، الخطاب الفلسفي التربوي الغربي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، سنة1999 ص118

[2] المرجع نفسه، ص119

- من الميلاد إلى خمسة سنوات هي عملية إعداد أولي للطفل الوالدين هما أساس التربية.

- المرحلة الثانية من خمسة إلى إثنتي عشرة سنة تدريب الحواس وإحتكاكها بقوى الطبيعة وظواهرها (تربية حسية خالية من الجانب الروحي).

- المرحلة الثالثة من إثنتي عشرة إلى خمسة عشر حب الاستطلاع.

- المرحلة الرابعة من خمسة عشر إلى عشرون سنة إعداد إميل للحياة مع الأخرين.

هكذا فإن مشروع روسو التربوي في كتاب إميل ينتقل نموه من الجسمي إلى الحسي ثم التجريبي ثم العيش مع الأخرين يقول روسو: " أنا لا يعنيني أن يكون مصير تلميذي الإنضمام إلى الجيش أو الكنيسة أو الإنشغال بالقانون فالطبيعة تندبه قبل كل شيء للحياة الإنسانية."[1]

أي أن الطفل تبقى فيه صفة الإنسانية مهما عمل في أي قطاع كان وترسخ في طبعه، لا يهتم روسو بالجانب الدراسي، حيث يقول:" بدلا من جعل الطفل يرتبط بكتبه فإنني إذا ما وظفته في ورشة فإن يديه سوف تعملان لفائدة عقله، ويصبح فيلسوف وإن كان هو نفسه يتخيل عاملا"[2]، يعني روسو في قوله، أن تجربة الطفل هي مصدر المعرفة.

يرى أن الطفل عندما يبلغ سن السادسة عشر يمكنه الولوج في التفكير الديني، فقبله يكون الطفل يتمتع بخيال مرهف، يميل بطبعه إلى العبادة وهو يتصور الإله بفكرة مليئة بالأوهام. لذا وجب علينا الانتظار لصالح الدين نفسه حتى ينضج عقل الطفل، ويملك فكرا قويا على أن يدرك فكرة الإله إدراكا حقيقيا خالصا من كل قناع حسي وغشاوة مادية.

لقد أثر "روسو" في "ديوي" من خلال الفيلسوف الألماني "كانط Kant" حيث كانت أطروحة الدكتوراه التي وضعها ديوي بعنوان" علم النفس الكانطي" ومن المعلوم أن واحدا من مصادر كتاب كانط في التربية هذا الكتاب نص فريد للفيلسوف الألماني في استحواد لصفحات بالنص منتزعة من كتاب روسو "إميل"، وهذا كان له الأثر الكبير على ديوي.

---

[1] جون جاك روسو، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، سنة1985، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص30

ما العلاقة التربوية بين روسو وكانط؟ وكيف أثرت أفكار كتاب إميل على كانط؟

تصور "كانط" التربية أنها عملية نقل للمعارف من الأجيال السابقة إلى الجيل الجديد بحيث تجعله مؤهلا لأن يكون مربيا للجيل اللاحق. ذكر في مقدمة كتابه "في التربية" يرى أن التربية هي عملية تصنيع للإنسان، وذلك لأنه لا يمكن أن يصير إنسانا إلا بالتربية فالغاية من التربية هي تربية الشخصية وتربية كائن يفعل بحرية ويحافظ على كيان نفسه"[1]، بمعنى الإنسان هو الذي يحقق مصيره بنفسه من خلال معرفة الإستعدادات الطبيعية ويتم ذلك من خلال أجيال، فالجيل الأول يترك تجاربه ومعارفه للجيل الثاني.

فالتربية لا تتم بالترويض، لكن يجب على الأطفال أن يتعلموا كيف يفكرون، والتربية الصحيحة تحتاج إلى مجهودات كثيرة فالتربية عملية تنويرية وهي قسمين تربية خاصة، وتكون في البيت عن طريق الأسرة، وتربية عامة وتكون في المدرسة، فالأولى هدفها تكوين الأخلاق أما الثانية هدفها التعليم والتحصيل.

يبدو أن كانط استمد فكرته من قول أفلاطون:" التربية عملية تدريب أخلاقي والمجهود الإختياري الذي يبدله الجيل القديم لنقل العادات الطيبة للحياة ونقل حكمة الكبار التي وصلوا إليها بتجاربهم إلى الجيل الصغير" إنه يؤكد أن التربية علم الخير والشر.

يميز كانط بين المعلمprecepteur وبين المربيpedagogue فالأول هو مجرد مدرس أما الثاني فهو مرشد يربي من أجل المدرسة والثاني يربي للحياة، ويرى أنه من الأنجع إنشاء المدارس التجريبية أولا، وبعد ذلك مدارس المعلمين، وهذا من الضروري القيام بالتجارب العديدة في حقل التربية.

يسأل كانط عن مدة التربية ويجيب تكون حتى الوقت الذي شاءت فيه الطبيعية أن يقود نفسه بنفسه أي يتولى تربية غيره وتبدأ الدراسة في سن السادسة وتنتهي في السادسة عشر، يقضي المتعلم ثمانية سنوات في المدرسة الشعبيةvolksschule وإثنان في المدرسة التكميلية العامة Allgemeine fortbildungsschule.[2]

تكلم كانط عن أنواع التربية فهناك تربية فيزيائية أي تربية للجسم وتربية عقلية أي تربية طبيعية، وما دامت كذلك، فإنها فيزيائية، لكن ينقص الإنسان الأخلاق، ويؤكد

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، سنة1980 ص121

[2] المرجع نفسه، ص126

على تعلم الطفل العمل ولا يجب أن نجيب عن أسئلة الطفل التي يطرحها لأنها مضرة له لماذا هذا؟ وما الفائدة في هذا؟

هذا السؤال نجده عند روسو في الكتاب الثاني"إميل"، حيث يقول: " ما فائدة هذا؟ تلك من الأن فصاعدا عبارته المقدسة."[1] فهو يقر بوجود إجراء حوار عقلي مع الأطفال قدر المستطاع ويؤيد كانط روسو في فكرة أن العقل والتعقل أخر ملكات النفس نضجا في الإنسان فلا ينبغي اللجوء إليهما مع الطفل لأن غايته الكمال الأخلاقي.

يتساءل كانط في نهاية كتابه" في التربية" هل يمكن تعليم الطفل في وقت مبكر المعاني الدينية؟

طرح روسو هذا التساؤل في رسالته إلى "كرستوف دي بومون Christophe de Beaumont" رئيس أساقفة باريس يقول فيها:" أنت تأخذ علي أنني قلت وبينت أن كل طفل يؤمن بالله هو وثني أو مجسم، وترد أنت على هذا بقولك:" إنه لا يمكن إفتراض هذا ولا ذاك في طفل تلقى تربية مسيحية."[2]

يأخذ كانط ما ذهب إليه روسو، ويقول:" إن المعاني الدينية تفترض دائما نوعا من اللاهوت فهل يمكن تعليم الشباب الذي لا يعرف العالم ولا يعرف نفسه ولا يعرف الواجب أن يفهم واجب مباشر نحو الإله."[3]

يرى كانط أن خير وسيلة لتوضيح الإله عند الطفل، أن نقارنه بالأب الذي يرعانا، بهذا يفهم وحدة الناس جميعا كأنهم أسرة واحدة. يتساءل كانط ما الدين؟

ثم يجيب قائلا:" الدين هو القانون الموجود فينا بالقدر الذي به يستمد سلطانه علينا من مشرع وحاكم(قاض) إنه أخلاق مطبقة على معرفة الإله وإذا لم يرتبط الدين بالأخلاقية فإنه ليس إلا بحتا عن النعم."[4] يصنف كانط الأخلاق هي الأولى، وبعدها اللاهوت حتى يمكن أن نسميه الدين، والأطفال لا يمكنهم فهم كل المعاني الدينية، فمفهوم الإله ومفهوم الواجب يكونان معا، ولهذا ينبغي أن نعلمهم بعض المفاهيم

---

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، ص136

[2] Lettre de J. J. Rousseau a Christophe de Beaumont. Oeuvres complètes,T, Vu, Ed, Dep,R,Auguis, p169.

[3] المرجع نفسه،، ص106

[4] المرجع نفسه، ص108

الخاصة بالموجود الأعلى حتى إذا لا حظوا الكبار يصلون ويدعون يستطيعون معرفة السبب.

يتفرع المذهب الأخلاقي عند كانط حول فكرة الإنسانية وعلى الأباء أن ينشؤا أبنائهم على حب الإنسانية عامة مهما كان على حساب الأسرة أو الوطن.

يقول ديوي: "إن التغير لا الثبات هو معيار حقيقة الوجود الأن، فالتغير موجود في كل مكان والقوانين التي يعني بها رجال العلم قوانين حركة وتوالد وتتال."[1]

اصطبغت فلسفة ديوي بطابع تطوري واتخذ من التغيير سمة أساسية لجميع أرائه الفلسفية والأخلاقية، فالفلسفة لم تعد تبحث عن الثابت اللامتغير، بل تخضع للتغير يقول ديوي: "إن التغير لا الثبات هو معيار حقيقة الوجود الأن، فالتغير موجود في كل مكان والقوانين التي يعني بها رجال العلم قوانين حركة وتوالد وتتال."[2]

تعتبر البراغماتية القاعدة الفلسفية الأساسية للتربية التقدمية التي رفع لوائها ديوي، فقد صنعت أفكاره التربوية ثورة حقيقية في عالم التربية والتعليم، وكان جهده له علاقة بمزيج متنوع من أراء الفلاسفة والمفكرين الدين سبقوه، وقد ساهمت قراءته لهذا الفكر المتنوع بتأسيس منهج فكري ومشروع تربوي استطاع أن يرسخ لمدة زمنية طويلة منتشرا عبر أنحاء العالم مؤثرا في الكثير من الباحثين المعاصرين المنشغلين بالتربية.

خاتمة:

تعتبر البراغماتية القاعدة الفلسفية الأساسية للتربية التقدمية التي رفع لوائها ديوي، فقد صنعت أفكاره التربوية ثورة حقيقية في عالم التربية والتعليم، وكان جهده له علاقة بمزيج متنوع من أراء الفلاسفة والمفكرين الدين سبقوه، وقد ساهمت قراءته لهذا الفكر المتنوع بتأسيس منهج فكري ومشروع تربوي استطاع أن يرسخ لمدة زمنية طويلة منتشرا عبر أنحاء العالم مؤثرا في الكثير من الباحثين المعاصرين المنشغلين بالتربية.

---

[1] جون ديوي، التجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، مصر، دط، دت، ص135

[2] جون ديوي، التجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، مصر، دط، دت، ص135

من هنا، كان من واجبنا الاهتمام بالبحث في الأسس والمنطلقات الفكرية والاجتماعية التي ساهمت في ما قدمته هذه الشخصية المتميزة بغرض الوصول إلى بلورة نظرة شاملة حول طبيعة المشروع التربوي، من خلال الجمع بين الجانب الفلسفي والتربوي عنده.

جمع ديوي أراء فلسفية تربوية متنوعة من كبار الفلاسفة والمربين، استطاع أن يؤسس بها مشروعه التربوي الذي هيمن على الفكر التربوي بداية مع مطلع القرن العشرين إلى الوقت الراهن في الساحة الفكرية العالمية، حيث طبقت بعض البلدان أفكاره التربوية التي ساهمت في بناء مدراسها وتوجيه أبنائها نحو المشروع التربوي الذي برزت ثماره في المجتمعات والمؤسسات لفائدة هذه الدول.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ- باللغة العربية:

1. جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر ط1،سنة2010.
2. جون ديوي، التجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، دط، دت.
3. جون جاك روسو، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، سنة 1958

ب- باللغة الأجنبية:

1. Lettre de J. J. Rousseau a Christophe de Beaumont. Œuvres complètes, Vu Ed, Dep,R,Auguis.

ثانيا- المراجع

باللغة العربية:

1. أحمد راجع سعد مرسي، تطور الفكر التربوي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، سنة1986.
2. صالح عبد العزيز، تطور النظرية التربوية، دار العلم، القاهرة، مصر، ط2، سنة1964.
3. عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، دط، سنة 1980.
4. عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار العلم، بيروت، لبنان، ط2،سنة1985.
5. عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، ط5، سنة1973، سنة 1984.
6. محمد لبيب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2،سنة1981.
7. محمد عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، مصر، ط3، سنة 1980.
8. محمد لبيب النجحي، مقدمة في فلسفة التربية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3، سنة1981.
9. محمد الفرحان جلوب، الخطاب الفلسفي التربوي الغربي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، سنة1999.
10. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت

ثالثا: الموسوعات

الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسعة للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، ط2، دت

رابعا: شبكة الأنترنت

هشام صالح، **مقال من الشرق الأوسط**، جريدة العرب الدولية، العدد14252، الثلاثاء 2017/12/05 https//aawsat.com

An academic peer-reviewed journal published by DATIPA



ISSN : 2353-0030 **الإيداع القانوني: 6111- 2014**

All correspondence should be addressed
to editor in chief

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/403

GENERAL REMARKS:

1. *The arrangements of approved papers in the journal's issues are subject to journal's own technical and scientific norms;*

2. *Articles not approved for publication will not be retuned;*

3. *All opinions expressed in this journal are those of their authors, and do not represent the views of, and should not be attributed to the journal.*

PUBLICATION RULES:

1. *Article might be written in Arabic or either in English or French*

2. *The Journal publishes original research studies with novelty, scientific*

3. *Article should not be part of a published paper or part of a thesis*

4. *Submit a summary (10 lines) in English or French, when writing in a foreign language summary should be in Arabic*

5. *The article should have no more than 18 pages.*

6. *Write the article according to the following technical requirement :*

- *Font size : 14 –Paper size (16/24)*
- *Page Margins: Top: 2.5 cm; Bottom: 2.5 cm; Left: 2.5 cm; Right: 2.5 cm.*

7. References are to be mentioned at the bottom of the page, and set list in a separate page arranged according to the following formula : The name of the author, his name, the title of the book, the name of the investigator, publisher, place of publication, edition number, date of printing, page.

Contents

****

La PME algérienne :un contributeur majeur à l'économie dominante

Nassima BOURI
MCB. L'École Supérieure d'Économie d'Oran
Algérie. Université d'Oran2

****

Received: 23/04/2018 **Accepted : 12/06/2018** **Published: 30/06/2018**

Résumé

Les PME sont importantes pour presque tous les pays du monde, mais surtout pour ceux qui sont en développement comme l'Algérie. Les PME contribuent à la production en participant à l'économie dominante et à la création de certains emplois «décents». Toutes ces informations, couplées, feront des PME le plus gros employeur et pourront réduire l'inégalité entre les économies riches et pauvres. Les PME peuvent devenir alors un contributeur majeur à l'emploi dans le secteur privé. Elles jouent un rôle important dans la transition des économies axées sur l'exportation des matières premières vers les économies industrielles offrant des possibilités de transformation qui peuvent générer des sources de revenus durables et améliorer le processus de développement. Les PME renforcent l'expansion de la capacité de production systémique, constituent une source de richesse, et d'absorption de chômage. Le présent article a pour objet de présenter et justifier le poids de la PME algérienne dans la création d'emploi, ainsi sa contribution dans l'économie nationale.

Mots clés : PME algérienne, secteur d'activité, valeur ajoutée, Produit intérieur brut.

Abstract

SMEs are important for almost every country in the world, but especially for developing countries like Algeria. SMEs contribute to production by participating in the dominant economy and creating some "decent" jobs. All this information, coupled, will make SMEs the largest employer and can reduce inequality between rich and poor economies. SMEs can then become a major contributor to employment in the private sector. They play an important role in the transition of export-oriented economies from raw materials to industrial economies with transformational opportunities that can generate sustainable

revenue streams and improve the development process. SMEs strengthen the expansion of systemic production capacity, provide a source of wealth, and absorb unemployment. This article aims to present and justify the weight of the Algerian SME in job creation, and its contribution to the national economy.

Key words: Algerian SME, business sector, value added, Gross Domestic Product.

Introduction

La PME joue un rôle très important en Algérie, dans plusieurs domaines, en consolidant les relations entre les différentes activités industrielles, agricoles et services, augmentant le volume d'investissement, et de production d'un côté, et en absorbant le taux de chômage, et de pauvreté d'un autre côté. C'est dans ce contexte que nous nous sommes focalisés sur la situation des PME en Algérie, où ce secteur constitue un élément important et sensible dans la nouvelle stratégie économique du développement.

A cet égard, il est à signaler que, les PME jouent un rôle important dans la transition des économies axées sur l'exportation des matières premières vers les économies industrielles offrant des possibilités de transformation qui peuvent générer des sources de revenus durables et améliorer le processus de développement. Les PME renforcent l'expansion de la capacité de production systémique. Elles aident à absorber les ressources productives à tous les niveaux de l'économie et contribuent à la formation de systèmes économiques flexibles dans lesquels les petites et grandes entreprises sont liées. Ces liens sont très importants pour attirer les investissements directs étrangers (IDE).

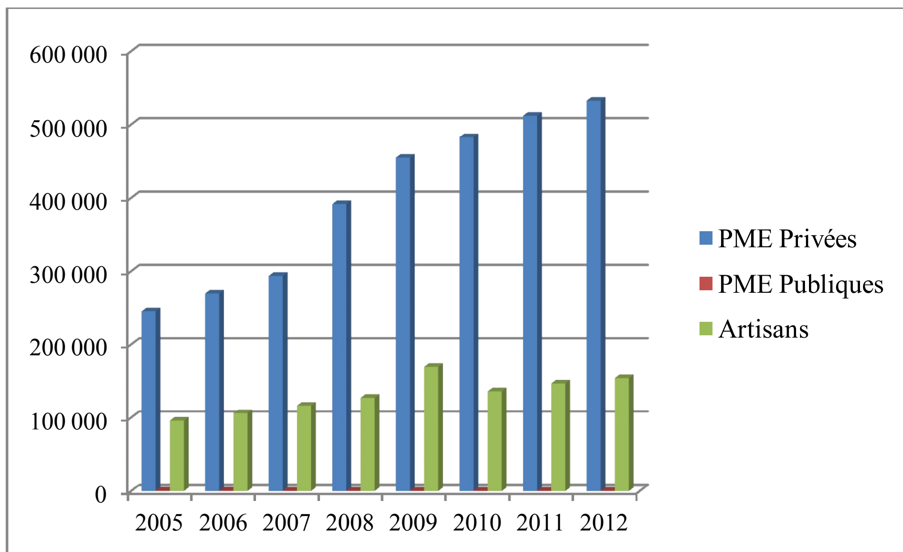
Les PME constituent alors une source de richesse, et d'absorption du chômage ; tous ces facteurs font que les regards se tournent ces dernières années vers la petite entreprise pour participer au processus de modernisation de l'économie algérienne. Le présent article a pour objet de présenter le poids de la PME algérienne dans la création d'emploi, ainsi sa contribution dans l'économie nationale.

1. Évolution des PME en Algérie

À partir de 2000, le poids de la PME a nettement augmenté, le nombre a plus que doublé, et la densité a presque quadruplé. Les statistiques disponibles indiquent qu'environ 54% des PME ont été créés entre [2001-2008], suite à la loi d'orientation sur les PME de 2001, soit 212 120 entreprises (Merzouk. F, [2009]).

En effet, la figure ci-dessous présente et clarifie l'évolution annuelle du nombre de PME durant la période [2005 - 2012] :

Figure (1.) : La population des PME en Algérie [2005-2012]



Source : Figure établie à partir Bulletins d'informations N°8, 10, 12,14, 16, du MPMEA, et 20, 21 du MIPMEPI, [2012].

À la fin du premier semestre 2012, le secteur des PME (privées et publiques) avait le lot de 533 263 entreprises, sur un nombre de 687 386 entreprises, ce qui représente 77,58 % du total. Il connaît une évolution positive par rapport à l'année 2011, dont il apparaît sur un nombre de 512 428, et semble suivre la même logique constatée durant la période [2005-2008]. Ainsi, à la fin de l'année 2008, ce secteur enregistre 392 639 entreprises, sur un nombre de 519526 entreprises, ce qui représente 75,57 % du total, alors qu'il enregistrait 294 612 en 2007, soit 71,69% de la totalité recensée.

En effet, à la fin du premier semestre 2009, les PME algériennes (privées et publiques confondues) constituaient une population dont le nombre s'élevait à 408 753 PME, alors qu'elles arrivaient à 455 989 à la fin de cette année, soit 72,86% faisaient partie du parc privé, et 0,09% qui constituent des entités appartenant au parc public.

2. La contribution des PME dans l'économie nationale

Le secteur des PME a justifié sa relance et sa puissance, comme un outil de renouvellement permanant du tissu économique et du développement industriel local, ainsi comme un noyau centre des réseaux productifs constitués autour de grandes entreprises.

En fait, il joue un rôle très important en Algérie, dans plusieurs domaines, en consolidant les relations entre les différentes activités industrielles, agricoles et services, augmentant le volume d'investissement, et de production d'un côté, et en absorbant le taux de chômage, et de pauvreté d'un autre côté.

Il convient alors de situer la place de la PME algérienne dans un contexte macroéconomique à travers l'analyse de quelques agrégats vulnérables (Emplois, PIB, et VA).

2.1. La contribution des PME en matière d'emploi

En termes d'emploi, les PME ont contribué à la réalisation de meilleurs résultats durant la période [1999-2005], en particulier au cours de l'année 2001 avec 102 687 emplois nouveaux (MPMEA, [2006]). Toutefois, une baisse du nombre des postes d'emplois a été franchi durant la période [2002-2003] et expliquée par le gèle des projets d'investissements dans le secteur du Transport et la baisse des avantages fiscaux et parafiscaux liés à l'exploitation de l'investissement.

Par contre le nombre de salariés a augmenté durant la période [2003-2005] avec un taux près de 16,42% en raison de l'augmentation du nombre important des petites et moyennes et entreprises. Dans cette optique, la création d'emplois déclarés entre [1er Semestre 2011-1er semestre 2012] sera relatée comme suit :

Tableau (1.) : Évolution des emplois déclarés par composantes [2011-2012]

Nature des PME		1er semestre 2011	%	1er semestre 2012	%	Évolution
PME Privées	Salariés	983 415	58,67	1 041 221	58,61	5,88
	Employeurs*	642 314	38,32	686 825	38,66	6,93
PME publiques		50 467	3,01	48 415	2,73%	24,07%
Total		**1 756 964**	**100**	**1 776 461**	**100**	**5,98**

*Ce chiffre regroupe les employeurs des entreprises des PME privées « Personnes morales » et les employeurs des entreprises privées des « fonctions libérales ».

Source : Bulletin d'information statistique N° 21 du MIPMEPI, [2012].

Comme nous l'avons déjà mentionné, la PME a justifié sa relance et sa puissance, comme un outil de renouvellement permanent au tissu économique national. Elle est donc responsable de la grande majorité des emplois crées sur le long terme. En effet, l'emploi cumulé dans les PME tous types confondus, à la fin du 1er semestre 2012, est de 1 776

461 individus, dont ce chiffre inclut d'après le MIPMEPI les employeurs des entreprises des PME privées (personnes morales) et les chefs d'entreprises privées relevant des fonctions libérales ainsi que les artisans.

Il faut relever dans ce cadre, la concentration de leurs sources dans le secteur privé, en employant 1 728 046 emplois (employeurs + salaries) au premier semestre [2012] et 1 625 729 en 2011, soit une évolution de 6,29%.

Cependant, le nombre d'emplois généré par les PME publiques ne cesse de régresser suite à la diminution de leur nombre. Ce parc contribue à la création de 48 415 postes d'emplois en 2012, et 50 467 en 2011, présentant ainsi une régression soit (- 4,07%). Alors qu'il enregistrait un taux d'évolution négatif d'environ (- 2.5%) pour la période [2008 - 2009], et près de (-8%) durant [2007-2008][1].

2.2. La contribution des PME en matière de Valeur Ajoutée (VA) et du Produit Intérieur Brut (PIB)

La PME algérienne a réalisé des progrès considérables ces dernières années, ce dont témoigne sa création ainsi que la progression régulière de sa part dans les principaux indicateurs économiques. Dans ce fait, les tableaux ci-dessous reflètent la contribution des PME (privées et publiques confondues) dans l'économie nationale à partir d'une photographie de leur l'évolution et parts en termes de Produit Intérieur Brut et de valeur Ajoutée.

Tableau (2.) : Évolution du PIB par secteur juridique hors hydrocarbures [2006-2010]

Secteur juridique	*2006*		*2007*		*2008*	
	*Valeur **	*%*	*Valeur*	*%*	*Valeur*	*%*
Part du Public dans le PIB	704,05	20,44	749,86	19,2	760,92	17,55
Part du Privé dans le PIB	2740,06	79,56	3153,77	80,8	3574,07	82,45
Total	**3444,11**	**100**	**3903,63**	**100**	**4334.99**	**100**

Secteur juridique	*2009*		*2010*	
	Valeur	*%*	*Valeur*	*%*
Part du Public dans le PIB	816,8	16,41	827.53	15,02
Part du Privé dans le PIB	4162,02	83,59	4,681.6	84,98

[1] Bulletins d'informations statistiques N° 8, 10, 14, et 16 du Ministère de la PME et de l'Artisanat.

			8	
Total	**4978,82**	**100**	**5509,21**	**100**

* Unité : En Milliards de dinars Algériens.

Source : Bulletin d'information statistique N° 20 du MIPMEPI, [2011].

Les PME privées demeurent majoritaires dans la contribution à la croissance de ces deux agrégats. En effet, d'après les données de l'Office National des Statistiques, le secteur privé a contribué au cours de l'année 2004 à concurrence de 48% au PIB (hydrocarbures compris), et 78.2% (hors hydrocarbures), cela présente 2 146.7 M de DA en valeur, (O.N.S, [2006]). Ainsi, ce parc a connu une progression appréciable de 66.67% durant [1999 – 2004], expliquée par l'évolution du nombre important d'opérateurs privés, notamment via l'adoption de la loi d'orientation sur la promotion de la PME en 2001, de fait qu'elle a été à concurrence de 53,6 % en 1998 (CNES, [2002]).

Le tableau exprime la même logique suivie pendant [2006-2010]. Seules les entreprises privées contribuent à la croissance du PIB par une moyenne de 83,59 % en enregistrant 4 162,02 Mds de DA, et 84,98 %, soit 4,681.68 Mds de DA respectivement en 2009 et 2010. En revanche, le secteur public n'a pas cessé à régresser, en passant de 25,2 % en 2000 à 21.8 % en 2004(O.N.S, [2006]), il apparait ainsi avec 16,2 % à la fin de l'année 2008 (MPMEA, [2009]), alors avec 15,02 % à l'année 2010.

La même tendance est désormais remarquée sur les résultats de la Valeur Ajoutée au cours de la période [2006-2010]. Après avoir représentée uniquement 40 % de la valeur ajoutée totale crée durant les années 1990 (Merzouk. F, [2009]), la part des PME privées recensée arrive, en effet, à 87,64 % et près de 89% respectivement en 2007 et 2008, en passant par 1 486.8 Milliards de DA en 2001 soit, 85.35 %, à 2 239.56 Milliards de DA, soit une moyenne de 85,35% en 2005. Le tableau confirme la prédominance de ce parc, en particulier dans le secteur de l'Agriculture, en présentant 99,70% en 2010, et soit 98,73% dans le BTPH, ainsi celui du Commerce et distribution, soit 94,10 % après 93,43 % en 2006. La participation du parc public reste trop faible en particulier dans le secteur de l'Agriculture, le BTPH et l'Industrie Agroalimentaire, soit respectivement (0,30%), (1,27) et (1,96) pour l'année 2010

Tableau (3.) : Évolution de la valeur ajoutée par secteur d'activité et nature juridique [2006 - 2010]

Secteurs d'activités	secteurs juridiques	2006		2007		2008		2009		2010	
		VA	%	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
Agriculture	**Privé**	577,97	99,84	701,03	99,55	708,17	99,50	924,99	99,85	1012,11	99,70
	Public	0,94	0,16	3,16	0,45	3,58	0,50	1,38	0,15	3,08	0,30
	Total	**578,88**	**100**	**704,19**	**100**	**711,75**	**100**	**926,37**	**100**	**1015,19**	**100**
BTP	**Privé**	358,33	78,12	704,19	80,94	754,02	86,67	871,08	87,1	1058,16	98,73
	Public	100,34	21.87	593,09	19,05	115,97	13,33	128,97	12,9	13,59	1,27
	Total	**458,67**	**100**	**732,71**	**100**	**869,99**	**100**	**1000,05**	**100**	**1071,75**	**100**
Transport et communica tion	**Privé**	349,06	69,27	657,35	79,19	699,04	79,99	744,42	81,41	806,01	81,58
	Public	145,81	30,72	172,72	20,80	174,82	20,01	169,95	18,59	182,02	18,42
	Total	**503,87**	**100**	**830,07**	**100**	**873,86**	**100**	**914,36**	**100**	**988,03**	**100**
Services fournis aux entreprises	**Privé**	36,06	71,13	56,60	78,92	62,23	74,05	77,66	78,78	96,86	79,15
	Public	14,62	28,86	15,11	21,07	21,81	25,95	20,92	21,22	25,51	20,85
	Total	**50,69**	**100**	**71,71**	**100**	**84,04**	**100**	**98,58**	**100**	**122,37**	**100**
Hôtellerie et restauratio n	**Privé**	54,5	87	71,12	88,07	80,87	88,70	94,8	89,9	101,36	88,61
	Public	8,14	13	9,63	11,92	10,30	11,30	10,65	10,1	13,03	11,39
	Total	**62.64**	**100**	**80,75**	**100**	**91,18**	**100**	**105,45**	**100**	**114,39**	**100**
Industrie agroalimen taire	**Privé**	93,5	78,41	127,98	84,12	136,95	84,69	161,55	86,14	169, 95	86,03
	Public	25,73	21,58	24,14	15,87	24,76	15,31	26	13,86	27, 58	1,96
	Total	**119,24**	**100**	**152,13**	**100**	**161,71**	**100**	**187,55**	**100**	**197,53**	**100**
Cuir et chaussure	**Privé**	2,23	83,2	2,08	87,39	2,23	87,08	2,25	88,33	2,29	88,42
	Public	0,45	16,8	0,30	12,6	0,33	12,92	0,3	11,67	0,3	11,58
	Total	**2,68**	**100**	**2,38**	**100**	**919,55**	**100**	**2,55**	**100**	**2,59**	**100**
Commerce et distribution	**Privé**	567,19	93,43	776,82	93,25	67,33	93,18	1077,75	93,58	1204,02	94,10
	Public	39,86	6,56	56,18	6,74	67,33	6,82	73,88	6,42	75,45	5,90
	Total	**607,05**	**100**	**833**	**100**	**986,88**	**100**	**1151,62**	**100**	**1279,47**	**100**

* Unité : en milliards de dinars Algériens.

Source : Bulletin d'information N^0 20 **MIPMEPI, 2011.**

Conclusion

Les PME sont importantes pour presque toutes les économies du monde, mais surtout pour les pays en développement comme l'Algérie. Les PME contribuent à la production en participant à l'économie dominante et à la création de certains emplois «décents», en particulier pour les rares qui dirigent les PME. Toutes ces informations, couplées, feront des PME le plus gros employeur et pourront réduire l'inégalité entre les riches et les pauvres.

Nonobstant de son importance croissante, il ne faut pas perdre de vue que la PME Algérienne, en tant que système organisé, sa croissance dépendra de sa capacité à résister aux assauts de cet environnement économique qui la fragilise. Sa survie est une fonction de son aptitude à résister à la concurrence et à intercepter de nouveaux marchés locaux et internationaux, face à des acteurs qui disposent des atouts et des opportunités considérables.

Cependant, des obstacles non négligeables peuvent entraver l'atteinte des objectifs visés par ces entités. En effet, elles doivent faire face à de nombreuses contraintes (économiques, financières, administratives et juridiques, etc..), et de réalités sociales limitant ainsi la réalisation de leur rôle primordiale dans la relance de l'appareil de production, ainsi que du processus de l'économie du pays.

L'économie Algérienne a donc franchi un pas très important, qui devait passer par l'instauration d'une économie de marché concurrentielle frappant à la porte de ce contexte national, sous-régional et international, qui permet notamment de viser son intégration progressive à l'économie mondiale, d'offrir à ses industries une grande opportunité d'ancrage dans l'espace économique des pays développés qui représente le plus grand marché du monde ; en faisant face au défi d'ajuster son économie en se dotant d'un tissu intégré d'entreprises compétitives, dans le cadre de l'impératif de mise en place des mesures de développement, de restructuration et de mise à niveau en faveur de ses PME, afin de promouvoir leurs compétitivité industrielle, à travers la mise en place d'une multitude de programmes de mise à niveau dont certains ont pris fin et d'autres viennent juste d'être lancé.

En effet, il s'agit des programmes suivants : *« le Programme National de l'Amélioration de la compétitivité industrielle »* pour la période janvier 2002 au 31 décembre 2005, *« le*

Programme d'Appui au Développement des PME (Euro Développement PME) EDPme (MEDA) » qui a été lancé à partir de 2002 et a pris fin en fin 2007, et *« le Programme d'appui aux PME/PMI et à la maîtrise des technologies d'information et de communication (PME II)»*, qui a été mise en place en 2009.

En fait, ces derniers visent notamment à encourager la production locale et à promouvoir la compétitivité industrielle de la PME Algérienne, le maintien de sa part de marché interne et la conquête éventuelle du marché extérieur. Elles ont pour objectif de soutenir les dynamiques de restructuration, d'intégration et de croissance industrielles.

Comme nous l'avons déjà démontré dans cet article, les PME ont tendance à employer des processus de production à plus forte intensité de main-d'œuvre que les grandes entreprises. Par conséquent, elles contribuent de manière significative à la création d'emplois productifs, à la génération de revenus et, éventuellement, à la réduction de la pauvreté. Les PME peuvent devenir alors un contributeur majeur à l'emploi dans le secteur privé.

Enfin, il est à signaler que, la politique gouvernementale, et tout particulièrement la politique fiscale, peut faire une différence considérable dans la mesure dans laquelle le secteur des PME remplit son rôle potentiel en contribuant à une économie saine. L'une des caractéristiques importantes d'une économie prospère et florissante est le secteur florissant et prospère des petites et moyennes entreprises (PME). Les PME jouent un rôle important dans le développement d'un pays et principalement en employant un bon nombre de personnes.

Selon l'Organisation des Nations Unies pour le développement industriel (ONUDI), pour les pays en développement, l'intégration dans l'économie mondiale par la libéralisation économique, la déréglementation et la démocratisation est considérée comme le moyen primordial de lutte contre la pauvreté et les inégalités. Le développement d'un secteur privé dans lequel les PME peuvent jouer un rôle central est important pour ce processus.

Bibliographie

1. Abedou Abderrahmane & Bouyacoub Ahmed & Kherbachi Hamid, (2014), «L'entreprenariat en Algérie 2012», Global Entrepreneurship Monitor (GEM), GIZ (Allemagne) CREAD (Alger), Janvier, 125 pages.

2. Bouri. N, (2012), « Compétitivité et mise à niveau des PME : Logique et résultats ? », Mémoire de Magister en Économie et Management.

3. Cadieux. L, Raymond. L, et St-Pierre. J, (2012), « Fondateurs, successeurs et repreneurs: Quel impact sur la performance de la PME?», In 10ème Congrès International Francophone en Entrepreneuriat et PME, Bordeaux, France.

4. Cottet Francis, (2012), « Comment financer l'innovation dans les PME-PMI ? », Paris.

5. Daoud. S, (2013), « Structuration Sectorielle Et Contribution Des Pme Algériennes Au Commerce Extérieur», In Colloque international : « Évaluation des effets des programmes d'investissement publics [2001-2014] et leurs retombées sur l'emploi, l'investissement et la croissance économique » ,11-12 Mars, Sétif, Algérie.

6. Dhaoui. M. L, (2003), « Restructuration, mise à niveau et compétitivité industrielle », In actes du Séminaire International : « Diagnostic Stratégique pour la Mise à Niveau », Mai.

7. Hamdane. Salah, (2001), « Formulation du plan de mise à niveau », dossier documentaire, INPED 22-25 avril, Alger.

8. Lamiri Abdelhak, (2003), « La mise à niveau : Enjeux et pratiques des entreprises algériennes», Revue des Sciences Commerciales et de gestion, N°02, ESC Alger.

9. Lamiri. Abdelhak, (2003), « La mise à niveau : Enjeux et Pratiques des Entreprises Algériennes ». In Mahiou. Ahmed et Henry. Jean Robert : « Où va l'Algérie ? », Karthalé Editeur.

10. Lamiri. Abdelhak, (2003), « Management de l'information, redressement et mise à niveau des entreprises », Office des publications universitaires Editions, Alger.

11. Madoui. Mohamed et Boukrif. Moussa, « La vulnérabilité des TPE et des PME dans un environnement mondialisé », 11es Journées scientifiques du Réseau Entrepreneuriat, 27, 28 et 29 mai 2009, INRPME, Trois-Rivières, Canada.

12. Ministère de l'Industrie et de la Promotion des Investissement, (2008), « Projet de stratégie et politiques de mise à niveau », document interne, Novembre.

13. Ministère de l'industrie, de la Petite et Moyenne Entreprise et de la Promotion de l'Investissement - ANDPME, (2011), « la nomenclature des dépenses : Les Aides Financières relatives au programme national de mise à niveau», Document interne, P 1-3.

14. Ministère de l'Industrie, de la Petite et Moyenne Entreprise et de la Promotion de l'Investissement, (2012), « Bulletin d'information statistique de la PME, N° 21 ».

15. O.N.U.D.I, (2002), « Guide méthodologique : restructuration, mise à niveau et compétitivité industrielle », (document a été rédigé par Dhaoui. Mohamed Lamine), Vienne.

16. O.N.U.D.I, (2006), « Programme intégré pour l'amélioration de la compétitivité et l'appui à la restructuration industrielle en Algérie », ONUDI, Août.

17. Porter M (1999), « La concurrence selon Porter», édition Village mondial, Paris.

La relation entre les traits de personnalité selon le modèle Big five et l'empathie chez les futurs aides-soignants

Rabia.Okbani[1] ; Najet. Bezaid[2]

[1]Etudiante doctorante, Université Mohamed Ben Ahmed Oran2, Laboratoire de recherche psychologie et sciences de l'éducation
[2]Enseignante, Université Mohamed Ben Ahmed Oran2, Laboratoire de recherche psychologie et sciences de l'éducation

****

Received: 05/04/2018 **Accepted : 06/06/2018** **Published: 30/06/2018**

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى الكشف عن سمات الشخصية حسب نموذج العوامل الخمسة الكبرى وعلاقتها بالتعاطف لدى عينة من 296مساعدي التمريض المتربصين بالسنة الأولى في مستشفى مدينة وهران، والكشف عن مستوى قدراتهم على التكيف في البيئة الحرجة التي تميز المستشفى وقدراتهم على ربط علاقات متزنة مع المرضى. أدلت النتائج على مستوى عال من التعاطف لدى مساعدي التمريض مع مستويات متوسطة بالنسبة لبعدي تثمين العلاج والقدرة على أن يضع الممرض نفسه في مكان المريض. ووجود علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين التعاطف وثلاث سمات الشخصية التالية: سمة الطيبة (ر= 0.15، مستوى الدلالة =0.00)؛ سمة يقظة الضمير (ر= 0.15، مستوى الدلالة =0.00)؛ سمة الانفتاح (ر= 0.22، مستوى الدلالة=0.00). تستدعي هذه النتائج إلى تطوير برنامج تكوين على المهارات العاطفية لدى المعالجين.

Introduction :

Travailler dans un milieu hospitalier avec des patients affectés par des différentes maladies ou subissant des accidents graves avec des traumatismes menaçant la santé ,marqué par la souffrance transférée par les malades vers le personnel soignant qui doit avoir des traits de personnalité avec une capacité à surmonter et à résister à cette situation critique tout en exécutant leurs fonctions.Cela requiert une compétence indispensable dans la relation de soins qui aide le soignant à surmonter la souffrance, cette compétence est l'empathie qui se définit par la capacité de se mettre à la place de l'autre et d'être motivé pour l'aider.

L'objectif de cette étude est de détecter les traits de personnalité des aides- soignants stagiaires au sein de l'hôpital d'Oran, leur niveau d'empathie et la relation entre eux afin de pouvoir ajuster leur compétence d'adaptation avec l'environnement hospitalier.

Cadre théorique :

La personnalité était pour de longues années l'objet de nombreuses études qui avaient pour objectifs la compréhension de la nature humaine et la prédiction du comportement de l'homme dans les différentes situations.

Les études les plus récentes se recentrent sur la théorie des traits de personnalité et plus précisément le modèle des cinq grands facteurs (Big five). Avant de définir ce modèle, il faut d'abord définir le trait de personnalité. D'après Rolland (2004),[1] Allport (1961) a proposé la définition suivante "un trait est une structure neuropsychologique ayant la capacité de rendre de nombreux stimuli fonctionnellement équivalents de déclencher et de guider des formes équivalentes de conduites d'adaptatives et expressives", alors que Filip De Fruit (2006)[2]présente une autre définition qui se base sur les différences individuelles et le caractère stable de la personnalité, pour lui "Les traits sont des dispositions durables, reflétant des différences individuelles qui manifestent une relative stabilité temporelle et une relative consistance trans-situationnelle".

Rolland (2004)[3] synthétise un ensemble de définitions de plusieurs chercheurs et précisent que "les traits de personnalité sont des prédispositions, des tendances latentes qui caractérisent une personne". Dans une littérature plus récente Morin et Boudrias (2011)[4]définit la personnalitécomme étant "un ensemble de traits stables ou de prédispositions personnelles qui orientent la nature des émotions ou des processus affectifs, les motivations, les interactions interpersonnelles et les attitudes de l'individu".

---

[1]Rolland, J-P. (2004), L'évaluation de la personnalité : le modèle du cinq facteurs, France : Margada. p.16

[2]De Fruit,F. (2006), Faut-il prendre en compte la personnalité dans les décisions de recrutement et de sélection ? Le rôle particulier de la dimension « Conscience », dans Levy-Le Boyer, C., Louche, C., & Rolland, J-P. (Eds.) RH, les apports de la psychologie du travail : Management des personnes (pp.168-180). France : Groupe Eyrolles. P.168

[3]Rolland, J-P. (2004), op. cit., p.17

[4]Boudrias, J.S., & Morin, D. (2011). Démystifier les inventaires de personnalité. Gestion, 36 (3), 61-73. DOI 10.3917/riges.363.0061 consulté 21/06/2017

Les recherches sur les traits de personnalité ont abouti à une taxonomie désignée sous le nom des cinq grands facteurs ou Big five dont Barrick& Mount (1991)[1]ont suggéré la définition suivante :"la première dimension est l'Extraversion/Intraversion d'Eysenk. Le plus souvent, cette dimension est appelée extraversion ou impulsivité. Ce facteur inclue les traits qui désignent la sociabilité, l'habilité et l'activité.Hogan (1986) divise cette dimensionen deux composantes essentielles, l'ambition(initiative, impulsivité, l'ambition et impétuosité) et la sociabilité(sociabilité, exhibitionnisme et expression).
Le deuxième facteur est le plus souvent appelé stabilité émotionnelle, émotions négatives ou névrosisme. Les traits communs associés à ce facteur sont l'anxiété, la dépression,la colère, l'émotivité, l'inquiétude et l'insécurité.

La troisième dimension est généralement appelée agréabilité ou désirabilité. Les traits associés à cette dimension sont : la courtoisie, la flexibilité, la confiance, la bonne humeur, la coopération et la tolérance.

Le quatrième facteur est dénommé le plus souvent le caractère consciencieux ou la conscience. Il est connu également sous le nom de conformité ou fiabilité. Comme l'indique la diversité des étiquettes, il y a un désaccord sur l'essence de cette dimension. Certains auteurs ont suggéré que la conscience reflète la fiabilité, c'est-à-dire la prudence, la responsabilité, l'organisation et la planification. D'autres ont suggéré qu'elle reflète les traits d'être un individu travailleur, centré sur la tâche et persévérant.
La dernière dimension est la plus difficile à identifier. Il a été interprété le plus souvent comme l'intellect ou intelligence. Elle est également appelée l'ouverture à l'expérience ou à la culture. Les traits communément associés à cette dimension sont l'imagination, la culture, la curiosité, l'originalité, l'esprit large, intelligence et la sensibilité artistique.

[1] Barrick, M.R. &Mount. M.K. (1991). The Big Five Personality Dimensions and Job performance: A Meta-Analysis. Personnel Psychology, 44, 1-26.

Pour évaluer les traits de personnalité les chercheurs ont conçu plusieurs inventaires qui comprennent cinq grands facteurs appelé le modèle du "grand cinq" ou "Big five",

Plaisant, Guertault, Courtois, Réveillère, Mende lsohn, &John (2008)[1] ont cité le "NEO Personality Inventory" de Costa et McCrae et le "Big Five Inventory", (BFI-Fr) de John, Donahue et Kentle. Ces deux questionnaires sont trop long, le premier contient de 240 à 249 items et le deuxième est composé de 44 items.

Pour cette raison, précise Ryser (2015)[2] des versions beaucoup plus courtes du questionnaire sur les traits de personnalité du Big Five ont été récemment fournies. À partir du BFI-44, deux mini-marqueurs ont été développés: la version courte de l'inventaire de grand cinq (The Big Five-Inventaire-Short version (BFI-15) de Gerlitz&Schupp (2005), composée de 15 items, et l'inventaire de cinq grand à 10 items (The Big Five Inventory-Ten (BFI- 10)), composé de 10 items de Rammstedt & John(2007). Ces échelles sont destinées à la recherche avec de fortes contraintes de temps. Dans le même d'ordre d'idées, Gosling et al. (2003) ont développé l'Inventaire de personnalité à dix items (TIPI) pour évaluer les cinq facteurs de la personnalité. Dans cette étude nous avons utilisé une version courte composée de 15 items (the Big Five Inventory-Fifteen) de Lang et al. (2001).

L'empathie est une compétence émotionnelle très essentielle dans le comportement relationnel positif. Ce concept est paru dans plusieurs recherches scientifiques, mais il fait le plus souvent référence à Roger qui a pu fournir les définitions les plus précises et les plus célèbres, Brunel, Martiny (2004)[3] ont cité deux définitions de Rogers, la première fournit en (1959) suppose que «l'empathie consiste à percevoir le cadre de référence interne d'une personne avec précision et avec ses composantes et significations émotionnelles de façon à les ressentir comme si l'on était cette personne, mais cependant sans jamais oublier le 'comme si', », c'est à dire l'empathie dépensée. En (1975), Rogers souligne que c'est "un

---

[1]Plaisant, O., Guertault, J., Courtois, R., Réveillère, C., Mendelsohn, G.A., & John, O.P. (2008). Histoire des « Big Five » : OCEAN des cinq grands facteurs de la personnalité. Introduction du Big Five Inventory français ou BFI-FR, Annales mediopsychologiques, 7, (168), 481-500.doi:10.1016/j.amp.2009.04.016

[2]Ryser, V.-A. (2015). Psychometric properties of extra-short Big Five personality measures in multi-topic surveys: Documenting personality traits in the SHP and MOSAiCH. FORS Working Paper Series, paper. Lausanne: FORS.

[3]Brunel, M-L., Martiny, C. (2004). Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Rogers. Carriérologie, 9(3), 473-500.

processus d'entrée dans le monde perceptif d'autrui qui permet de devenir sensible à tous les mouvements des affects qui se produisent en lui"c'est-à-dire l'empathie d'affect.

Simon(2012)[1] a cité la définition de Mucchielli en (1995) qui appel l'empathie: "un acte par lequel un sujet sort de lui-même pour comprendre quelqu'un d'autre sans éprouver pour autant les mêmes émotions que l'autre. C'est donc une sorte desympathie froide, capacité de pénétrer dans l'univers subjectif de l'autre tout en gardant son sang-froid et la possibilité d'être objectif ".

Tisseron(2011)[2]souligne que l'empathie est confondue avec trois concepts dont la sympathie, la compassion et l'identification. Elle est très différente de la sympathie où l'individu partage avec l'autre les émotions, les valeurs, les objectifs et idéaux au contraire de l'empathie ou la compassion qui met l'accent sur la souffrance. Dans une autre littérature Tisseron(2011)[3] affirme que l'empathie "dans sa forme complète implique trois étages : l'identification (pouvoir se mettre à la place de l'autre), la reconnaissance (accepter que l'autre se mettre à notre place) et l'intersubjectivité par laquelle on reconnait à autrui la capacité de nous informer sur nous-même".

Les chercheurs ont conçu plusieurs questionnaires pour mesurer l'empathie, Lietz, Gerdes, Sun, Geiger, Wagaman, &Segal (2011)[4] considèrent que l'une des mesures multidimensionnelles les plus anciennes et les plus répandues est l'indice de réactivité interpersonnelle (Interpersonal Reactivity Index (IRI)) de Davis (1980).Il comprend quatre facteurs: prendre la perspective de, fantaisie, sollicitude empathique et désarroi personnel.La deuxième mesure est (EmpathyScale) deHogan (1969). Ces instruments ont subi plusieurs critiques à cause de leur faible cohérence interne.

---

[1]Simon, E. (2012), Empathie, in Monique Formarier et al., Les concepts en sciencesinfirmières (2ème édition), Association de recherche en soins infirmiers (ARSI),168-171.DOI 10.3917/arsi.forma.2012.01.0168

[2]Tesseron, S. (2011).Résilience et empathie : la cause commune des soignants et des soignés. Développement humain, handicap et changement social, 19 (1), 43-50. Extrait d'URI : http://www.ripph.qc.ca/revue/journal-19-01-2011-06

[3]Tesseron, S. (2011). L'empathie dans la relation de soin, ressort ou écueil ?. Médecine des maladies métaboliques, 5 (5), 545-548. Extrait de http://doi.org/10.1016/s1957-2557(11)70305-4

[4]Lietz, C.A., Gerdes, K. E., Sun, F., Geiger, J.M., Wagaman, M.A. & Segal, E.A. (2011). The Empathy Assessment Index (EAI): A Confirmatory Factor Analysis of a Multidimensional Model of Empathy. Journal of the Society for Social Work and Research, 2 (2), 104-124.

Les mesures d'empathie qui ont été développées plus récemment ont démontré de meilleures propriétés psychométriques. Ces mesures incluent le questionnaire d'empathie deToronto (Spreng, McKinnon, Mar, &Levine, 2009, L'échelle d'empathie de base (Joliffe & Farrington, 2006), L'échelle d'empathie ethnoculturelle de (Wang et al., 2003) et the Jefferson Scale of Physician Empathy de Hojat et al.(2001) dont nous avons utilisé dans notre étude.

Méthodes et matériel :

Nous avons utilisé dans notre étude deux échelles comme instruments de recherche dans un institut paramédical privé à Oran, auprès 296 aides-soignants stagiaires en 1ère année de formation.

Le premier est l'échelle de "the Big Five" de Lang et al. (2001)[1], il comporte 15 items évaluant les cinq dimensions suivantes: conscience, ouverture, agréabilité, névrosismeet chaque dimension englobe 03 items.

La deuxième échelle citée par (Arnaud Mauray, 2015)[2]est "the Jefferson Scale of Physician Empathy (JSPE) (2001)", il évalue l'empathie avec trois facteurs : l'importance de la compréhension avec 10 items, la valorisation des soins avec 08 items et la capacité à se mettre à la place du patient avec 02 items.

Résultats :

Les résultats montrent que la plus part des aides-soignantsstagiaires soit 88,5% sont du sexe féminin alors que 11,5 % sont du sexe masculin. Leur moyenne d'âge est de 21,36 % ans, la majorité des stagiaires soit 89,2% sont célibataires, 7,8% sont mariés, 2,7% sont divorcés et une stagiaire est veuve.

Quant à leur niveau d'étude : Il est réparti sur quatre niveaux ; 75% des stagiaires ont le niveau secondaire ; 19,6% ont le baccalauréat, 3,4% sont des licenciés et 2% ont le master.

On constate que les futurs aides-soignants ont un niveau d'empathie élevé avec une moyenne égale à 3,83 [3,68-5], En ce qui concerne les facteurs de l'empathie, on observe un

---

[1]Ryser, V.-A. (2015). Psychometric properties of extra-short Big Five personality measures in multi-topic surveys: Documenting personality traits in the SHP and MOSAiCH. FORS Working Paper Series, paper. Lausanne: FORS.

[2]Mauray, A. (2015). L'empathie clinique impact de la première année d'internat sur l'empathie, Etude de la cohorte internlife, Fiche indice. Thèse pour le diplôme d'état de docteur en médecine, Faculté de Médecine Paris Descartes (Paris 5), Université Sorbonne Paris Cité.

niveau élevé pour le facteur « l'importance de la compréhension» et des niveaux moyens pour les facteurs de la valorisation des soins et la capacité à se mettre à la place du patient avec des moyennes égales à 3,51 et 3,34 [2,34-3,67].

Les résultats montrent également des corrélations entre l'empathie et trois traits de la personnalité : R= 0,15 ; Sig=0,00 pour la corrélation avec le trait d'agréabilité, R=0,15 ; Sig= 0,00 pour la corrélation avec le trait conscience, R= 0,22 ; Sig= 0,00 pour la corrélation avec le trait ouverture.

Discussion :

L'empathie est une compétence émotionnelle indispensable dans la relation de soins vue son double rôle, procurer un soin de qualité tout en gardant la bonne distance dans la relation soignant soigné. Cette étude montre que l'empathie a une corrélation positive avec trois traits de personnalité conscience, agréabilité et ouverture d'où nous concluant que les aides-soignants qui ont ces trois traits sont les plus aptes d'avoir la compétence d'empathie.

Pour cela il faut prendre en considération ces traits de personnalité dans l'affectation du personnel soignant dans les services qui exigent des capacités relationnelles et d'ajustement comme l'oncologie et les urgences.

Les résultats indiquent également que les futurs aides-soignants ont un niveau moyen des deux facteurs de la valorisation des soins et la capacité à se mettre à la place du patient par manque d'expérience ce qui revendique d'élaborer un programme et plan de formation dans les compétences émotionnelles et surtout dans l'empathie.

Conclusion :

La relation de soins sollicite aux soignants d'avoir certains traits de personnalité et de l'empathie pour procurer des soins de qualité et préserver une bonne distance relationnelle préservant l'équilibre psychique des malades et des soignants à la fois.

Références:

1. -Boudrias, J.S., & Morin, D. (2011). Démystifier les inventaires de personnalité.*Gestion, 36* (3), 61-73. DOI 10.3917/riges.363.0061

2. Brunel, M-L., Martiny, C. (2004). Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Rogers. C*arriérologie*,9(3), 473-500.

3. -De Fruit,F. (2006), Faut-il prendre en compte la personnalité dans les décisions de recrutement et de sélection? Le rôle particulier de la dimension« Conscience », dans Levy-Le

Boyer, C., Louche, C., & Rolland, J-P. (Eds.) RH, les apports de la psychologie du travail : Management des personnes (pp.168-180). France : Groupe Eyrolles.

4. -Lietz, C.A., Gerdes, K. E., Sun, F., Geiger,J.M., Wagaman, M.A. &Segal, E.A. (2011). The Empathy Assessment Index (EAI): A Confirmatory Factor Analysis of aMultidimensional Model of Empathy. *Journal of the Society for Social Work and Research*, *2* (2), 104-124.

5. Retrieved from URL:http://www.jstor.org/stable/10.5243/jsswr.2011.6

6. -Mauray, A. (2015). L'empathie clinique impact de la première année d'internat sur l'empathie, Etude de la cohorte internlife, Fiche indice. Thèse pour le diplôme d'état de docteur en médecine, Faculté de Médecine Paris Descartes (Paris 5), Université Sorbonne Paris Cité.

7. -Murray R. Barrick, Michael K. Mount. (1991). The Big Five Personality Dimensions and Job performance: A Meta-Analysis. *Personnel Psychology, 44,* 1-26.

8. -Plaisant, O.,Guertault, J., Courtois, R., Réveillère, C., Mendelsohn,G.A.,& John, O.P. (2008). Histoire des « Big Five »: OCEAN des cinq grands facteurs de la personnalité. Introduction du Big Five Inventory français ou BFI-FR, *Annales mediopsychologiques, 7,* (168), 481-500.doi:10.1016/j.amp.2009.04.016

9. Ryser, V.-A. (2015). *Psychometric properties of extra-short Big Five personality measures in multi-topic surveys: Documenting personality traits in the SHP and MOSAiCH*. FORS WorkingPaperSeries, paper. Lausanne: FORS.

10. -Rolland, J-P. (2004), L'évaluation de la personnalité : le modèle du cinq facteurs, France : Margada.

11. -Simon, E. (2012), *Empathie,in* Monique Formarier*et al.,Les concepts en sciencesinfirmières (2ème édition)*, Association de recherche en soins infirmiers (ARSI),168-171.DOI 10.3917/arsi.forma.2012.01.0168

12. -Tesseron, S. (2011). L'empathie dans la relation de soin, ressort ou écueil ?.*Médecine des maladies métaboliques*, *5* (5), 545-548. Extrait de http://doi.org/10.1016/s1957-2557(11)70305-4

13. -Tesseron, S. (2011).Résilience et empathie : la cause commune des soignants et des soignés. *Développement humain, handicap et changement social, 19* (1), 43-50. Extrait d'URI : http://www.ripph.qc.ca/revue/journal-19-01-2011-06

The Significance of Implementing Reading Techniques in the Curriculum of Second Year Students of English at L'Ecole Normale Supérieure in Constantine, Algeria

Dr. Esma FETSI
Doctor in Language Sciences,
University Frères Mentouri, Constantine 1, Algeria

****

Received: 24/04/2018 **Accepted : 10/06/2018** **Published: 30/06/2018**

Abstract

This study examines the relationship between written achievement and the incorporation of reading as a subject (Reading Techniques) in the curriculum of second year English language future teachers in the ENS (Ecole Normale Supérieure) of Constantine. The guaranteed place of reading in the ENS has brought some benefits to the students in improving their reading skills as well as their writing abilities because reading is said to inform writing as both skills are interrelated. The major aim of this study is to investigate this relationship and the extent to which reading affects writing in the teaching of English as a foreign language. The students' scores in Reading Techniques and Written Expression are analyzed and compared to determine the nature of relationship.

Key words: Reading Techniques; written achievement; incorporation; improving the reading skills

Résumé

Cette étude examine la relation entre la production écrite et l'incorporation d'un module consacré pour la lecture (Techniques de la lecture) dans le programme d'études des futurs enseignants d'anglais en deuxième année à l'ENS (Ecole Normale Supérieure) de Constantine. Le fait que la lecture a une place garantie dans le programme de l'ENS a apporté quelques avantages aux étudiants en améliorant leurs compétences en lecture ainsi que leurs capacités d'écriture parce que la lecture est censée influencer l'écriture car les deux compétences sont interdépendantes. L'objectif principal de cette étude est d'étudier cette relation et a quel point la lecture affecte l'écriture dans l'enseignement de l'anglais en tant

que langue étrangère. Les notes des étudiants dans les techniques de la lecture et l'expression écrite sont analysées et comparées a fin d'apercevoir la nature de la relation.

Mots-clés: Techniques de lecture; production écrite; incorporation; améliorer les compétences en lecture

Introduction

Writing in a second language is considered as a vital phase of the learning process. Teachers and instructors are in a constant search for new activities which provide input and practice to the writing class not only focusing on sentence structure, organization, or grammar rules. Naturally, many questions were raised about the nature of input needed to inform learners written texts. The first and foremost element of the language that was recommended was reading. Providing reading models in the writing classroom is widely understood as input for the acquisition of writing skills. Through these reading models, learners can learn and infer the writing skills, techniques, and strategies for any type of writing.

Reading and writing are fundamental skills to the building of language comprehension. However, reading has received less interest in the nineteenth century where writing dominated the language classes. It was until the turn of the century that both skills were connected in the curriculum in different universities like Harvard which declared that reading was critical to learning to write.

Throughout this paper, the researcher tries to determine the correspondence between the teaching of Reading Techniques together with Written Expression and students' achievement in writing through the comparison of exam scores amongst ENS students by associating their scores in Reading Techniques with their corresponding ones in Written Expression. Initially, the results of the descriptive statistics in terms of general tendency and dispersion are displayed and analyzed to show the students' overall behavior in the Written Expression exam.

Before introducing the statistical data, an emphasis on the importance of both reading and writing and their interaction in the curriculum is summarized below since the major aim behind this step in the methodological design is to clarify the effect of teaching reading along with writing on the writing proficiency of second year students.

1. The Nature of the Reading-Writing Overlap

The first published work related to reading writing connections, according to Tierney (1992), dates back to 1929. It was until the 80's and the 90's that the relation between the reader and writer was investigated and no attempt at linking reading to writing was made before due to the belief that reading is a receptive skill while writing is a productive one. Hence, both skills were commonly taught as independent subjects (Nelson and Calfee, 1988) in terms of the methods of teaching and assessment. Reading performance, according to Tierney and Leys (1986), was scored with MCQ's (mainly true or false), while written performance was scored using qualitative comparison (norm-referenced).

Reading and writing were considered as simply behavioral responses and separate acts before theories of causal relationships were studied. The question was: which leads to the other, reading or writing? Until recently, the movement of 'reading and writing are related activities' showed with many studies that each may help the other (VanDeGrift, 2005). This implies that both skills are interrelated and each one informs the other. In this chapter, we will focus on one direction; how reading influences writing.

Advocates of the idea that reading influences writing claim the aspect of inspiring and introducing students to new ideas, and even give them something to write about. They believe that both skills are to give better results when one informs the other. Much empirical work has been studied with respect to the relationship between reading comprehension processes and written texts production from the same cognitive perspective (Eisterhold, 1990; Parodi, 2007).

Emam and Farahzad (2010) maintain that the way reading and writing might reinforce or accelerate the learning of content, the development of literacy skills, as well as the acquisition of language abilities has attracted researchers interest and reading-writing interactions has then become a topic of interest in both L1 and L2 settings. Essentially, and historically speaking, the relationships between reading and writing have been conceptualized by a complex set of theories and approaches. Traditionally, reading and writing were regarded as individual skills, each taught within its own independent skills and strategies.

In a comprehensive review, Stotsky (1983) described early correlational studies which, at that time, revealed that there was a statistically significant relationship between reading ability and writing quality. These studies were categorized under three groups: (1) studies

dealing with the correlation of measures of reading achievement with measures of writing ability; (2) others with the correlation of measures of reading experience with measures of writing ability; and (3) those with the correlation of measures of reading ability with measures of syntactic complexity in students' compositions. The premise of all these studies is that reading and writing are parallel processes which need thorough investigation to draw conclusions about their interactive effects.

Despite the fact that the integration of reading and writing is critical to academic success and that empirical evidence suggests that both skills are "parallel processes", interrelationships between them are still a relatively underexplored area of research (Tierney, 1992; Hirvela, 2004; Parodi, 2007; Emam & Farahzad, 2010; Grabe & Zhang, 2013). However, there emerged a set of hypotheses about the reading-writing relation in both L1 and L2 settings. An illustration of the different hypotheses is provided bellow.

1. Reading-writing Relationship in Second Language Research

Originally, L1 and L2 research has proven that there exists transfer from L1 to L2 since all languages share similar elements and some languages are more similar to each other than they are to others. In fact, L2 learners come with relatively developed language skills in their L1. If this is achieved in reading in L1 with learners having easier time learning to read in L2, then positive transfer is said to take place. If they find difficulties in learning to read in L2 than L1 learners, then we can say that there is negative transfer. Similarly, the language interdependence principle claims that transfer of universal, conceptual aspects of language proficiency occur automatically after linguistic surface features of the L2 are acquired (Bernhardt and Kamil, 2006).

In this line, after L2 learners have developed a certain proficiency in the two interrelated language skills, transfer between comprehension and production can naturally occur. Evidence showed that there is a cognitive/academic proficiency that is common to all languages and that it allows for across languages transfer of literacy-related skills (Eisterhold et al, 1990). However, for transfer capability to occur, Cummins' (1981) *interdependence hypothesis* suggests that literacy transfers from L1 to L2 at the time when learners start an intensive exposure to L2. This will allow for development of similar literacy ability in L2. In fact, transfer and non-transfer of literacy skills from L1 to L2 literacy activities have been a concept of interest of many other studies based on Cummins' hypothesis (Raimes, 1987; Eisterhold et al., 1990; Carrell, 1991; Eisterhold, 1990; Emam & Farahzad, 2010).

Not all studies, however, support Cummins's claim. There emerged another hypothesis emphasizing that students should attain a certain threshold level of L2 proficiency to permit cognitively demanding language use, i.e., to transfer literacy from L1 to L2. Koda (2005, 2007, 2016)'s view of *the Language Threshold Hypothesis* implies that exposing students to adequate amount of reading in L2 results in reading more strategically and transferring L1 strategic reading to L2 reading settings. He conceptualizes transfer as the automatic activation of well-established L1 competences set off by L2 input. He further states:

In all studies, L2 variables were found to have a stronger impact, overriding the variance attributable to L1 experience. Thus, although L2 print information processing is guided by insights stemming from literacy experiences in the two languages, L2 print input appears to be the dominant force in shaping reading subskills in that language (Koda, 2007: 29).

The *Language Threshold Hypothesis* requires from L2 readers to have enough L2 knowledge in terms of vocabulary and structure in order to allow for effective use of L1 reading strategies and skills to achieve comprehension of the L2 reading texts. Considering that not all L2 readers have the same L2 knowledge, topic knowledge, and L2 reading experience, we can say that the threshold will vary according to the reader, the level of difficulty of the text, the topic, and, sometimes, the task (Grabe, 2009). Hence, individual and experiential differences between L1 and L2 readers play an important role in the process of transfer. Students come with different levels of L1 reading proficiency, different motives for reading in the L2, not the same amount of exposure to L2 reading, besides there are different kinds of texts in L2 contexts, and this may influence L2 reading comprehension.

The nature of the relationship between reading and writing has been investigated in many directions and many hypotheses have been raised across languages (transfer from L1 to L2) and across modalities (reading-to-writing and writing-to-reading). Tierney and Leys (1986) address the most popular issue in correlational studies; whether improvement in reading performance results in improvement in writing ability and vice versa. They argue that it is impossible to separate these processes because they are interrelated and working together to achieve information storage and retrieval, discovery and logical thought, communication, and self-indulgence.

Petrosky (1982: 34) summarizes the relationships and states that:

One of the most interesting results of connecting reading, literary, and composition theory and pedagogy is that they yield similar explanations of human understanding as a

process rooted in the individual's knowledge and feelings and characterized by the fundamental act of making meaning, whether it be through reading, responding, or writing. When we read, we comprehend by putting together impressions of the text with our personal, cultural, and contextual models of reality. When we write, we compose by making meaning from available information, our personal knowledge, and the cultural and contextual frames we happen to find ourselves in.

In sum, the reading-writing relationship has been addressed with two points of interest; the interlingual (transfer across languages L1 to L2) and intralingual (transfer across modalities) aspects of the issue in addition to the directionality of transfer between reading and writing. These issues have been subjects of discussions of reading-writing relations. Consequently, relating theory and pedagogy in the field of reading-writing relationships may lead teachers and practitioners to draw conclusions about interactive effects and use them effectively in their classrooms.

2. The Importance of Teaching Reading and Writing Together

Reading is a complex process of meaning making and re-creation of a written text in a reader's mind (Walter, 1982). It consists of a number of component skills subdivided by Rayner and Pollatsek (1989) and Grabe (1991). This complexity is mainly cognitive and what happens in the reader's mind during and after reading is said to affect his/her writing ability. Moreover, models of reading texts are widely advised in the writing classroom as comprehensible input for the acquisition of writing skills.

Second language learners come with a certain proficiency of reading and writing in their L1. This, according to Cummins' (1981) interdependence hypothesis suggesting literacy transfer from L1 to L2, will allow for development of reading and writing in L2. After the transfer of literacies between the languages, and as soon as the learners reach a certain threshold level of reading in the L2, they can transfer their knowledge gained from reading to writing. In fact, knowledge and strategies transfer from one skill to the other has taken a large portion in the studies investigating the connection between both literacies. However, many studies (Eisterhold, 1990; Kroll, 1993) have reported that more transfer occurs from reading to writing since reading texts are the primary comprehensible input taken as models for writing.

Reading is said to be at the heart of writing (Hirvela, 2004). Consequently, many studies have investigated the effect of incorporating reading with writing either as an independent

subject in the curriculum or integrated in the writing classroom. Both orientations seek the benefits of both skills on each other. In his book "Techniques in Teaching Writing", Raimes (1983) devoted a whole chapter talking about using readings in writing classes as an instructional technique for teaching writing. She stresses the importance of written forms of the target language as a source of language input in contexts where students have limited access to the spoken language. In addition, by using reading, students become more familiar with different language features like vocabulary, idiomatic expressions in their meaningful contexts, paragraph organization, and the cultural assumptions of the target language native speakers. Similarly, Cobine (1995) asserts that writing about previous readings results in fulfilling a large set of learning styles; that is, synthesizing ideas along with critical assessment of these ideas enables university students to read texts and skillfully write about them.

Nonetheless, Silberstein (1994) draws teachers' attention to the pitfall to avoid when teaching reading which is using reading as 'grist for a writing mill', i.e., using reading activities as mere information sources to use in writing. According to her, this would be not be motivating as the students would neglect the primary aim behind reading, which is comprehension, and focus only on what to take from reading to use in writing. Yet, when designing any curriculum, reading components should focus on how to help students become better readers first.

Furthermore, early studies by Birnbaum (1981, 1982 cited in Tierney and Leys, 1986) concluded that students' ability to comprehend the reading materials can enable them to write more organized, connected, and of higher content quality compared to those with a less ability to comprehend. Correspondingly, the researcher in the current study decided to compare the performance of second year students in the ENS both in Reading Techniques and Written Expression to find out any possible correspondence between both subject matters.

3. The Importance of Reading Instruction in the Curriculum

Since reading is recognized as a complex information processing skill where interaction between the reader and the text occurs and aims at (re)creating meaningful discourse, and as the reader is known to be an active, problem-solving entity who uses a range of skills and strategies for the purpose of achieving comprehension (Silberstein, 1994), teaching this skill becomes compulsory to guide EFL/ESL learners to strategic improvement of their reading abilities. Besides, reading instruction needs to be emphasized in any reading program by

setting the goal of developing fluent and independent readers able to use their own strategies to fulfill the reading process successfully. Here comes the role of the teacher of reading which is that of a facilitator and guide. The teacher introduces the learners to the techniques of good and effective reading without putting much emphasis on the theoretical terminology, but on practicing the techniques and strategies through texts.

Clearly, for teaching any language skill, there must be a well designed and appropriate plan with specific activities related to the teaching goals of each lesson. Reading Techniques activities focus on the usage of different techniques and strategies which help students comprehend and become independent users of the language. Hence, a range of reading tasks is required to guarantee thorough practice. *Skimming*, or quick reading, is the first strategy generally used to obtain the general sense of the text content. Students read quickly (not necessarily every word) and let their eyes run over the text to get the gist without any of the details. Moreover, *reading for thorough comprehension*, or detailed reading, allows students to manipulate the authors' ideas, paraphrase them, and answer comprehension questions. For tasks that require extracting specific information from the text, *scanning* is the strategy to be used. There are different ways for meaning inference; word analysis, contextual clues, semantic information, and so on. This can be done through *critical reading* where students draw inferences and recognize implicit relationships between the text's features to create meaningful discourse.

However, not all text types lend themselves to the same types of tasks with the same techniques and strategies needed for comprehension. Silberstein (1994) maintains that to encourage students to use reading strategies effectively, teachers should vary the activities for the reading passages. She emphasizes that "Individual texts will suggest particular teaching activities. [...] one would not encourage students to undertake a careful syntactic analysis of a passage that merited only rapid scanning for a single piece of information" Silberstein (1994: 11). Therefore, appropriate reading activities for teaching reading techniques are suggested by the reader's goals and the text's characteristics.

In terms of the value of reading, students can learn very much from the written text; the author's methods of dealing with the problem and introducing the content, the organization of the ideas, and choice of phrases and expressions. In order for the students to get these benefits, Raimes (1983) suggests two types of reading activities; extensive reading and close reading. Extensive reading activities require reading for global understanding of the context

and the meaning whereas close reading activities, usually with short reading passages, entail close attention to both intrasentential features (word choice, grammatical structures, and so) and suprasentential features (like content and the organization of the text).

4. The Place of Reading Techniques in the ENS Program

In the ENS, Reading Techniques is taught right from the first year by introducing students to the theoretical concepts and terms concerning the techniques and strategies to be used when reading a text besides practicing them in appropriate contexts. In the second year, more practice is carried out. Through texts' analysis, and with the teacher's guidance, students learn and memorize the different techniques and strategies; they are encouraged to use their own strategies and the appropriate techniques for every reading task.

As for second year writing program which deals with expository prose, it is particularly worthwhile to work with the rhetorical patterns of different types of expository reading passages. For example, in the comparison and contrast type of organization, students are to examine the passage and find the items being compared and the areas of contrast. A possible task can require from the students to separate the similarities from the differences in an accompanying table. The same thing can be done with cause and effect texts besides the evaluation of the degree of conviction of the author's claims. In fact, students can better interpret English expository prose, as claimed by Silberstein (1994), when they are exposed to the conventions that govern these texts. Moreover, by practicing these patterns, they will understand the relationship of ideas within the text after fulfilling related activities such as filling in diagrams, creating semantic maps, understanding parts of the text, or recreating a process they have read about (for instance, how to manipulate a given digital device).

In conclusion, the primary aim behind reading a text is to gain information. This information is to be used as background knowledge in writing. By recognizing conventions of the texts, students get to understand the meaning and to reproduce it in their writings as well. Likewise, by being critical towards others' writings, students learn to evaluate their own writings.

5. Methodology

For the purpose of understanding the relation between developed reading skills and students' written performance, the researcher decided to compare ENS students' performance in both reading and writing. The descriptive method has been chosen to analyze and compare the students' scores in Reading Techniques and Written Expression.

We opted for an analysis of students' scores in terms of general tendency and dispersion, then we scrutinized them in terms of score ranges from 0 to 5, 6 to 10, 11 to 15, and 16 to 20 is demonstrated and discussed. The data obtained from the comparison of students' scores allow for possible interpretations concerning the direction of transfer from reading to writing; and thus, drawing conclusions about the efficacy of teaching writing through reading. In other words, the comparative analysis seeks to identify the possible reflection of the teachings of reading in writing.

6. Sample and setting

The study took place in the English departments of the ENS of Constantine during the second semester of the academic year 2014/2015. The sample was of 70 students whose scores were subjects of the comparison. The collection of scores was after the fourth semester exam for the reason that in that semester students are exposed to expository writing and essay writing requirements are introduced. There was a random selection of the Written Expression scores, and then the same scores of the students were associated with their corresponding scores in Reading Techniques (regardless of the names of the students, the lists of the students' scores were alphabetically organized and were the same for all the modules).

7. Comparing ENS Students Overall Performance in Reading Techniques and Written Expression

This part of the research consists of gathering the ENS students' scores in Written Expression and comparing them to their corresponding scores in Reading Techniques as follows:

	General tendency		**Dispersion**			
	Mean	Mode	Low	Frequency	High	Frequency
Reading Techniques	11.24	11.5	4	1	15.75	2
Written Expression	11.01	13	6	2	15	1

Table 1. ENS students' overall behavior in Reading and Writing

The table above illustrates that there is almost no difference in the mean score of the ENS students' overall performance in Reading Techniques and Written Expression exams. The

mode of Reading Techniques shows that the most frequent score is (11.5) while that of Written Expression is somehow higher (13). The dispersion factors indicate that the lowest score in Reading Techniques was (4) obtained by only one student whereas in Written Expression it was (6) and got by two students. As for the highest scores, they were 15.75 obtained by two students and 15 by only one student in Reading Techniques and Written Expression respectively.

Although the comparison of the central tendency and dispersion aspects may indicate a wide range in Reading Techniques scores (from 4 to 15.75) more than Written Expression scores (from 6 to 15) with different modes for each subject matter, a thorough analysis of scores is required to fully understand the relation between students' performance in both Reading and Writing.

7.1. Corresponding Score Range between Reading Techniques and Written Expression in the ENS Students

In the table below, the scores were grouped under four categories; from 00 to 05, from 06 to 10, from 11 to 15, and from 16 to 20. For the purpose of investigating whether students who ranked in a given group of Reading Techniques were ranked in the same or different group of Written Expression, this type of analysis is opted for. To say it differently, the researcher wants to check if the level of students in Reading Techniques is the same in Written Expression and whether students got similar scores in both subjects. It is worth noting here that different methods of evaluation may lead to different results and the present study does not focus on the methods of assessing each subject, it rather examines the general performance which is scored by different teachers. Other researches may also bring about different results, but since both subjects were taught by two teachers for each in the ENS, the researcher assumed that there would be cooperation between teachers of the same subject in terms of criteria of evaluation. However, one limitation of this aspect of comparison is that the type of assessment of Reading Techniques in the ENS is not the same as Written Expression since the latter is often scored holistically while the former entails specific responses.

	Percentage of Students in Writing Score Range				
Reading Techniques Score Range	**0-5**	**6-10**	**11-15**	**16-20**	**Total**
0-5	0%	1.43%	0%	0%	**1.43%**
6-10	0%	24.28%	7.14%	0%	**31.42%**
11-15	0%	8.57%	55.72%	0%	**64.29%**
16-20	0%	0%	2.86%	0%	**2.86%**
Grand Total	0%	34.28%	65.72%	0%	**100%**

Table 2. Corresponding Score Range between Reading Techniques and Written Expression

The analysis of the students' scores as displayed in table (2) has been made according to equal score ranges from the weakest to the highest. Every line of the previous table is to be analyzed and discussed alone in separate tables to fully understand the correspondence of the scores between Reading techniques and Written Expression.

7.2. Findings and Discussion

	0-5	**6-10**	**11-15**	**16-20**	**Total**
0-5	0%	1.43%	0%	0%	**1.43%**

Table 3. (0-5) Range in Reading Techniques

Table (3) shows that none of the ENS students is ranked in the (0-5) range both in Reading Techniques and Written Expression. Likewise, both ranges (11-15) and (16-20) reveal that there is no chance for students who got scores between (00) and (05) in Reading Techniques to get good marks in Written Expression. That is to say, there is no room for accidental success in writing for students who failed in reading. However, the table also shows that (1.43%) of the same students ranking in the first category obtained scores between (06) and (10) in Written Expression. Yet, this ratio refers to only one student who got (04) in Reading Techniques and (07) in Written Expression

From the values obtained, we can say that Reading Techniques scores correspond logically to Written Expression scores and reveal that the level of students in both subject matters is closely related. These results are relatively significant and somehow prove the claim that poor readers are seldom good writers.

	0-5	6-10	11-15	16-20	Total
6-10	0%	24.28%	7.14%	0%	**31.42%**

Table 4. (6-10) Range in Reading Techniques

Table (4) exhibits a clear and logical correspondence between students' scores ranked in the (6-10) range in Reading Techniques and Written Expression with more than (24%) of the students. That is to say, these students achieved nearly the same level in both Reading Techniques and Written Expression. Only (7.14%) of the sample who were ranked in that range could perform better in writing; they scored between (11) and (15). However, this ratio does not imply that students who got less than the average in Reading Techniques could get good marks in Written Expression since the majority had close scores in both exams. For example a student who got (09) in Reading Techniques, had (10) in Written Expression, another one scored (9.5) in Reading Techniques and (12) in Written Expression. None of the students from this range could score more than (12) as displayed in the table of comparison in Appendix F. Moreover, the table above shows that there was no chance for students who got between (06) and (10) in Reading Techniques to score between (16) and (20) in Written Expression which implies that bad readers in the ENS could not be good writers. Likewise, the second column of the table indicates that mediocre readers are often mediocre writers and seldom good writers.

	0-5	6-10	11-15	16-20	Total
11-15	0%	8.58%	55.72%	0%	**64.30 %**

Table 5. 11-15 Range in Reading Techniques

When we observe the rank of students belonging to the same category of (11-15) in Reading Techniques and Written Expression, we notice a logical correspondence between the percentages. More than half of the students (55.72) obtained similar or close scores in both subject matters while only (8.58%) could rank in the intermediate row of Written Expression and got the average or less as displayed in table (5). However, a deeper observation of the scores revealed that the (6-10) scores obtained in Written Expression are closer to (10) than to (06). On the same table, we notice that no student was ranked on both extremes of the same line since the lowest score in writing is (06) and the highest is (15).

In general, a total of (64.30%) of the sample could achieve a good level in both reading and writing together which proves the claim that good readers are good writers because they develop the ability of using previous readings in their writings in addition to the techniques and strategies they have learnt in Reading Techniques.

	0-5	6-10	11-15	16-20	Total
16-20	0%	0%	2.86%	0%	**2.86%**

Table 6. 16-20 Range in Reading Techniques

Again, the same logical correspondence occurs here in table (6) which reveals that (2.86%) of the sample who ranked in the (16-20) category of Reading Techniques could score between (11) and (15) in Written Expression. To be more precise, this percentage refers to two students who both got (15.75) in Reading Techniques and scored (13) and (13.5) in Written Expression exam. Yet again, same as the results observed till now, no student from the (16-20) category of Reading Techniques scored between (00) to (10) in writing which may indicate that good readers are rarely bad writers. Equally, the fact that the best mark in Written Expression was (15) reduced students' chances to be ranked in the same category of reading and writing.

However, one may say that accidents do happen and good readers may face obstacles the day of the exam or some external factors which may affect their performance. Although we did not notice such results, it is worthwhile to mention this point for other researches under some other circumstances may reveal different results.

7.3. Interpretation of the Results Obtained from the Scores' Comparison

A detailed analysis of the score ranges in Reading Techniques and Written Expression made it clear that most students who ranked in the intermediate or upper-intermediate levels of Reading Techniques were correspondingly in the same levels of Written Expression. About 74% of the ENS students tend to transfer literature items from the readings and activities of Reading Techniques classes into their writings. The results are not surprising and the logical correspondence we observed in the overall score ranges is confirmed in every raw. Although writing is a creative act, unlike reading, and as creativity tasks cannot be evaluated as objectively as comprehension tasks, the results we obtained from the comparison of students scores were ideally supporting the claim of many researchers, like Stotsky (1983) and Grabe (1991), that good readers are good writers and bad readers are bad

writers focusing on reading and writing as 'mutually reinforcing interactive processes'. Yet again, this point is still controversial since some researchers voiced against this assumption.

8. Instructional Principles for Teaching Reading-Writing Connection

In considering reading-writing connection, a large body of literature has focused on their relation in students' L1 giving slight interest to L2 settings. Yet, though L2 reading-writing connection research is relatively at its infancy comparing to L1, Krashen's (1981) theory of comprehensible input has been the foundation of most research conducted in the field of L2 reading-writing connection. Over the past 30 years, there has been an upsurge in the number of journal article and survey studies investigating types of reading/writing tasks. Grabe and Zhang (2013: 12) synthesized the findings of these studies and listed some of the integrated reading/writing tasks in the university settings:

1. Taking notes from a text (both at home and in class).
2. Summarizing text information.
3. Paraphrasing textual resources.
4. Combining information from multiple text sources in a synthesis task.
5. Comparing multiple points of view from written texts and producing a critical synthesis.
6. Answering essay exam questions in writing (both at home and in class).
7. Writing an extended research paper or literature review.
8. Responding to assigned texts (summary and then critique).

In the same vein, Shanahan (1988) proposed seven instructional principles explaining the best way of combining reading and writing in the classroom to enhance literacy learning. These principles are very helpful, if applied in our EFL classes, to raise our students' awareness about the importance of working on both skills together.

Principle 1: Teach both reading and writing; both skills are so closely related and their integration in the curriculum would have positive impacts both on achievement or instructional efficacy.

Principle 2: Introduce reading and writing from the earliest grades; children are introduced to reading and writing even before they start going to school or kindergarten. They meet print in daily life (parents reading bed stories and environmental print). Though the premise good writers must be good readers seems to be incorrect in the case of children since they can learn to write with limited knowledge of reading, yet research has

demonstrated that reading and writing are related since their earliest stages and any delay in the introduction of one skill reduces the possibility of transfer between both modalities.

Principle 3: Instruction should reflect the developmental nature of the reading-writing relationship; reading and writing are developmental processes, i.e. learnt over time, and knowledge gained at one point can differ in nature from what is learnt at another as confirms the study of Shanahan (1984) on second and fifth graders.

Principle 4: Make the reading-writing connection explicit; instruction should clarify the need for the connection and encourage students to think about both skills simultaneously. Teachers should explain how specific skills and information could be used in both skills.

Principle 5: Instruction should emphasize content and process relations; product knowledge relations (including phonemic awareness, word structures, word meanings, sentence structures, cohesion, and passage organization) needs to be distinguished from process knowledge (including strategies and procedures for problem solving or for carrying out complex activities such as revising their own writings and discussing the process of their writing from planning to editing).

Principle 6: Emphasize communications; reading and writing are communication processes, writers communicate with readers through their texts and consider their audience's potential points of views. Equally, a good reader is a critical reader who considers the author's intentions as well as the accuracy and quality of a text. A simple activity to do achieve this principle is to raise classroom discussion about authors' purposes and the delivered messages through the texts.

Principle 7: Teach reading and writing in meaningful contexts; selected topics should be related to various real subjects reflecting various situations and purposes. For example, having students write for the school magazine will provide them with a meaningful context for writing and searching information (through reading) in addition to involving them in the conception, drafting, revising, illustration, and publication of their works. It is then necessary for teachers to introduce their students to a wide range of literacy uses to experience the reading-writing relation in as much areas as possible.

9. Instructional Applications for Successful Reading-Writing Tasks

To help EAP students overcome any potential difficulties and succeed in the acquisition of reading and writing together, it is the teacher's role to provide support through raising their awareness about the usefulness of learning and linking both skills together and

motivating them to engage in integration tasks. To achieve this, instruction plays a crucial role. Below are some suggested reading support activities to encourage students read for comprehension, as well as reading-writing support activities to help them fuel their writing through reading. These practices are inferred from the study of Grabe and Zhang (2013) and other research implications (Stotsky, 1983; Grabe and Stoller, 2001; Johns, 1997).

- Well written course readings are the primary opportunity for students to analyze the reading models and they should be discussed thoroughly in terms of what makes the writing good, how the arguments are constructed, how the ideas are connected and organized in the specified pattern of paragraphs related to the text's genre (for instance, they will have to differentiate between the paragraph patterns of argumentative compositions and those in the comparison/contrast essays).
- Students' self and peer-evaluations may serve as a remedial for their own problems when they look at their work and their peer's from a reader's view. In addition, analyzing model writing assignments (Grabe and Zhang, 2013), preferably anonymous, may help students spot the error and get the correction rightly after.
- A reading journal where students write freely about what they have been reading, reflect on text's issues, and write overall comments, is another tool to engage students in the writing process to expand their comprehension of the reading material.
- Response papers to short passages (better to be chosen by the students themselves in order to give them more freedom in the task) persuade students to express themselves about what they have read and understood. These responses can be used in classroom discussions and teachers may mention some interesting observations on the text or stylish expressions in the students' writings. Johns (1997: 19) maintains: "We should encourage the investigation and critique of the literacy practices of others, particularly of more advanced students and faculty."
- Free-writing assignments call for students' previous readings; that is, they go back to their topics' repertoire which they gathered from their readings and according to their background knowledge, they will write their own essays based on others' writings. Hence, reading will be informing writing.
- Choosing carefully reading texts and crafted writing assignments to engage students in different contexts and practice writing for a variety of audiences.

- Encourage in-class and at-home extensive readings with topics of interest to the students and related to the course themes and later ask students to write summaries or short reports.

These practices and others are required in the integration classroom along with teachers' creativity in choosing the materials and adapting them to the curriculum. Moreover, practicing both reading and writing has been emphasized in most research addressing the issue of integration, yet it is worth noting that neither extensive exposure to reading texts, nor high number of assigned writing tasks given alone is sufficient; they have to accompany each other. A review of the literature on developing reading-writing relationships suggest a practical approach to instruction which entails launching instruction on reading-writing tasks "much earlier, much more explicitly, and with much more iterative practice." (Grabe and Zhang, 2013: 19).

Conclusion

Recently, there has been a remarkable upsurge in the volume of instructional research addressing both reading and writing. After the connection between both modalities has proven its efficacy in developing students' thinking as well as their proficiency in the second language literacy, research orientations have gone deeper in analyzing the results of transfer between modalities in the second language as well as from students' L1 to L2. Accordingly, the results of comparison done in this study revealed that the majority of ENS students (about 74%) tend to transfer literature items from the readings of the literature or Reading Techniques classes into their writings. One immediate conclusion we can draw from this brief comparison suggests a logical correspondence between students' performance in both subjects and that Reading Techniques and Written Expression go hand in hand. This may also suggest that both skills inform each other. However, conclusions such as these are not without their limitations. A more thorough analysis of the correlation between specific aspects of reading and writing, or even the impact of age, gender, or the measures of comparison employed may reveal some fluctuations in the extent of the correlation.

Bibliography

1. BERNHARDT, ELIZABETH. & KAMIL, MICHAEL. 2006. *Second Language Reading*. CA: Elsevier Ltd.

2. CARRELL, PATRICIA L. 1991. Second language reading: Reading ability or language proficiency? *Applied Linguistics* 12, 159-179.

3. EISTERHOLD, JOAN; CARRELL, PATRICIA L; SILBERSTEIN, SANDRA; KROLL, BARBARA & KUEHN, PHYLLIS A.. 1990. Reading-writing relationships in first and second language. *TESOL Quarterly* 24: 2, 245-266. http://www.jstor.org/stable/3586901

4. COBINE, GARY. 1995. Writing as a response to reading. *ERIC Digest* (*ED386734 1995-00-00*). Retrieved from: http://www.eric.ed.gov

5. CUMMINS, JIM. 1981. The role of primary language development in promoting educational success for language minority students. *Schooling and Language Minority Students: A Theoretical Framework*. Los Angeles: California State University Evaluation, Dissemination, and Assessment Center, 3-49.

6. EISTERHOLD, JOAN. 1990. Reading-writing connections: Toward a description for second language learners. KROLL, BARBARA. (ed.). *Second Language Writing: Research Insights for the Classroom*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 88-101.

7. EMAM, ABBAS. & FARAHZAD, FARZANEH. 2010. Reading-writing connections in EAP courses: implications and applications. *Journal of Language Teaching and Research* 1: 5, 596-604.

8. GRABE, WILLIAM. & ZHANG, CUI. 2013. Reading and writing together: A critical component of English for academic purposes teaching and learning. *TESOL Journal* 4: 1, 9-24.

9. GRABE, WILLIAM. 1991. Current developments in second language reading research. *TESOL Quarterly* 25: 3, 375-406.

10. GRABE, WILLIAM. 2009. *Reading in a Second Language: Moving from Theory to Practice*. New York, NY: Cambridge University Press.

11. GRABE, WILLIAM. & STOLLER, FREDERICKA. 2001. Reading for academic purposes: Guidelines for the ESL/EFL teacher. CELCE-MURCIA, MARIANNE (ed.). *Teaching English as a Second or Foreign Language.* Boston: Heinle/Thomson Learning, 187-203

12. HIRVELA, ALAN. 2004. *Connecting Reading and Writing in Second Language Writing Instruction*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

13. JOHNS, ANN M. 1997. *Text, Role, and Context: Developing Academic Literacies*. New York: Cambridge University Press.

14. KODA, KEIKO. 2005. *Insights into Second Language Reading*. New York: Cambridge University Press.

15. KODA, KEIKO. 2007. Reading and language learning: Crosslinguistic constraints on second language reading development, *Language Learning*, 1-44.

16. KODA, KEIKO. 2016. Reading in a second language: Cognitive and psycholinguistic issues. CHEN XI, DRONJIC VEDRAN, & HELMS-PARK RENA (eds.). *Development of word recognition in a second language.* New York: Taylor and Francis, 70-99

17. KRASHEN, STEPHEN. 1981. *Second Language Acquisition and Second Language Learning*. Oxford: Pergamon Press.

18. KROLL, BARBARA. 1993. Teaching writing IS teaching reading: Training the new teacher of ESL composition. CARSON JOAN. & LEKI ILONA. (eds.). *Reading in the Composition Classroom: Second Language Perspectives*. Boston: Heinle, 61-81

19. NELSON, NANCY. & CALFEE, ROBERT. 1998. The reading-writing connection viewed historically. NELSON, NANCY. & CALFEE, ROBERT (eds.). *The Reading-Writing Connection*. Chicago: University of Chicago Press, 1-52

20. PARODI, GIOVANNI. 2007. Reading-writing connections: Discourse-oriented research. *Reading and Writing* 20, 225-250.

21. PETROSKY, ANTHONY. 1982. From story to essay: Reading and writing. *College Composition and Communication*, 33: 1, 19-35.

22. RAIMES, ANN. 1983. *Techniques in Teaching Writing*. New York: Oxford University Press

23. RAYNER, KEITH, & POLLATSEK, ALEXANDER. 1989. *The Psychology of Reading*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

24. SHANAHAN, TIMOTHY. 1984. Nature of the reading-writing relation: An exploratory multivariate analysis. *Journal of Educational Psychology* 76, 466-77.

25. SHANAHAN, TIMOTHY. 1988. The reading-writing relationship: Seven instructional principles. *The Reading Teacher*, 636-47.

26. SILBERSTEIN, SANDRA. 1994. *Techniques and Resources in Teaching Reading*. New York: Oxford University Press.

27. STOTSKY, SANDRA. 1983. Research on reading/writing relationships: a synthesis and suggested directions. *Language Arts* 60, 627-642.

28. TIERNEY, ROBERT. & LEYS, MARGIE. 1986. What is the value of connecting reading and writing? BRUCE, PETERSEN (ed.), *Convergences: Transactions in Reading and Writing*. Urbana, Illinois: National council of Teachers of English, 15-29.

29. TIERNEY, ROBERT. 1992. Ongoing research and new directions. IRWIN, JUDITH & DOYLE, MALACHY (eds.), *Reading/Writing Connections: Learning from Research*. Newark, DE: IRA, 246–259.

30. VANDEGRIFT, TAMMY. 2005. Reading before writing: Can students read and understand code and documentation? *SIGCSE.*

31. WALTER, CATHERINE. 1982. *Authentic Reading.* Australia: Cambridge University Press.